

## 回應科學主義是中國佛教近代轉向的重要契機

梁徐寧

南京大學哲學系博士

科學的發展是社會生活中的確然事實，只要人有科學活動，就有對科學活動、科學事實的看法。換言之，有科學，就有「科學觀」，即對科學的價值判斷。通觀人類歷史文化過程，尤其是近代以來隨著自然科學的飛速發展而出現的人類文化變革的加速度，在整個文化生態系統當中，對人的其他類型的文化活動，包括藝術、宗教、哲學等等而言，「面向」科學成爲一種主流話題。

—

近代中國科學主義思潮的興起有其具體的社會文化背景，也有著它自身的理論焦點和邏輯進程。從最初的實業救國到科學救國，人們對科學的視角經過了從「器」到「道」的轉換，科學的功能也隨之由事功建設擴展到了思想文化建設的領域。可以說，到三十年代，科玄論戰最終以科學主義的勝利而告一段落<sup>[註 1]</sup>，是順理成章的，它正好證明了科學觀念深入人心的社會現實，尤其科學價值和人的社會需要之間的強勢對應程度。

對佛教而言，它之所以會在近代學術史上有一個復興的局面，及時地面向科學來調整自身即是一個重要的原因。佛教復興之初，法相唯識學在近代中國之所以能夠產生廣泛的社會影響，得益於近代思想家如章太炎等人對唯識思想進行政治革命、思想啓蒙方面的嫁接，但其真正的復興之路則要通過對唯識學的學理挖掘來開闢。正如有人所指出的那樣：

在現代中國佛學研究的過程中，有三支研究的路向，值得特別注意，第一支就是唯識學，第二支是佛教史，第三支是禪宗。……而影響思想界最深的，則又可說，只有唯識最為出色。……此原因何在？就在唯識學跟近代西方傳來的學術思想，有相當相似的關連，如科學觀念、哲學系統，都是有體系、有組織的學問，這與已往中國傳統學問中，不重體系、不重組織，完全不同。而在中國，甚至包括印度，能與西方哲學相匹敵，組織化、系統化，從一個觀念，而導引出許多連鎖觀念、系統觀念，在整個東

方各家學說中，就唯有唯識最具此種精神，因此，西方文化傳來的結果，竟不料掀起了一陣唯識研究的高潮。……幾乎所有研究佛學的，莫不以唯識為第一研究步驟。[註 2]

換言之，近代唯識學的復興仍然不能脫離於列強入侵的社會現實和西學衝擊下的近代學術背景。前者是說救亡使命驅使近代學人到佛學中尋找思想資糧；後者是指面對大量湧入國門的西方自然科學和哲學思想，他們想借助於唯識之學與之抗衡，不致使國學暗淡，大失顏色，故亦可視為救亡之另一種而已。如果說近代資產階級思想家注重於在社會變化革新的層面上對佛法的運用，近代居士們的佛學研究則側重於對佛法的學理探究。我們可以粗略地說前者多「實用」傾向的及時發揮，後者多「學術」色彩的哲理發揚。前者只是在是否合於現實思想建設的需要的基礎上對待佛教，取為我所用的原則，如康、梁、譚、章；後者則更要辨名析理，取唯真是求的主張，如在歐陽漸和太虛之間的法相唯識的分宗與歸宗之爭即是其例。

同時，我們可以看到，對近代以來基於社會政治革命的現實需求，不論是挖掘經世濟民、民貴君輕的傳統思想資源，還是引進吸收西方的民主思想，佛教都還可以予以非常得力的支持，因而受到近代士人的青睞。但是對西學中的另一個重要的代表——科學，和整個傳統學術所遇到的困境一樣，佛教則無疑要顯得力不從心甚至捉襟見肘。近代中國的科學主義是立足中國的社會現實和學術狀況對西方科學精神來進行選擇和發揚的，其選擇和發揚的重點就是科學方法、科學理性等等。西方科學所具有的求真實證的精神、客觀而存疑的態度從西方科學東傳之初就曾對中國的學術有很大的影響。

有清一代，樸學極盛，其重考證和考據的方法，即是受吸收、融和科學方法之益。胡適認為中國舊有的學術，只有清代的樸學有科學的精神，樸學家們「把科學的方法——尤其是科學實驗室的態度——應用到歷史和社會科學方面」[註 3]，於整理國故，即是「科學的方法，說來其實很簡單，只不過『尊重事實，尊重證據』。在應用上，科學的方法只不過『大膽的假設，小心的求證』」，「歷史上，西洋這三百年的自然科學都是這種方法的成績；中國這三百年的樸學也都是這種方法的結果。顧炎武、閻若璩的方法，同伽利略（Galileo）、牛頓（Newton）的方法是一樣的，他們都把他們的學說建築在證據之上。戴震、錢大昕的方法，同達爾文（Darwin）、拍斯德（Pasteur）的方法，也是一樣的：他們都能大膽地假設，小心的求證」。[註 4]

對佛教自身而言，取法西人科學方法亦是勢所使然。有識之士已經認識到，相比之下，本來「中國人之思想，非常籠統，對於各種學問，皆欠精密之觀察」，「非先入唯識、法相之門不可；唯識、法相方便善巧，道理究竟，學者於此研求，既能洞明義理，又可樂思想籠統之弊，不為不盡之說所惑」。更因為「自禪宗入中國後，盲修之徒以為佛法本屬直指人心，不立文字，見性即可成佛，何必拘拘名言？……於是前聖典籍，先德至言，廢而不用，而佛

法真義浸以微矣」[註 5]！所以，歐陽竟無立佛法為「結論後之研究，非研究後而得結論」之說，主張「理是法爾，學是模填」[註 6]，處處尋求經驗知識上的辯護，「展示出他在近代西方科學強勢話語下為振興佛學而進行的一種知識上的努力」[註 7]。太虛說過：「科學重在實際經驗，不落玄想，佛學亦是腳踏實地地漸次修證，不尚空談。」[註 8]一九二八年他實現多年想遊化歐美的願望，同時，也是有感於西方科學的發展，期望「以哲學的科學的方法，洗除佛教流行各時代方土所附雜之偽習，而顯出佛學真相」[註 9]。不過他把科學的方法稱為「狹義的方法」，認為這種方法「未能自祛其能感知上的心病」，即對「感覺的能力」（包括視覺、聽覺）有擴充的效用，而對嗅覺、嚐覺、觸覺則難有作為，尤其對「意覺」（「只有論理訓練一法」）更是無所用處，所以他說只有把「瑜伽方法」假如其中，組成「廣義的科學方法」，方可圓滿具足。[註 10]章太炎曾指出過：

蓋近代學術，漸趨實事求是之途，自漢學諸公分析條理，遠非明儒所能企及。逮科學萌芽，而用心益復縝密矣。是故法相之學於明代則不宜，於近代則甚宜，由學術所趨然也。[註 11]

可見，唯識學的復興乃是針對佛教的現實狀況有為而起的，即為救佛法之弊，但有科學與科學主義思潮的衝擊所激勵之「因緣」在。

除了吸收科學的方法之外，還可以從研究的內容上予以辨析。一九一九年，太虛大師作《唯物科學與唯識宗識》，「以唯識之識，含得相分（物質），見分（精神）、識自證分、證自證分。故以『總含諸法』之真唯識論，方便比擬為近於一元二行之真唯物論，以明唯物科學與唯識之相通」[註 12]。他說：「純理科學的解析宇宙萬有，不出一、物理，二、生理，三、心理的三種現象。例如專從物理研究的對象上，就可以無整個的人物等而唯是質力，故從科學哲學觀宇宙萬有只為質力等的結合體，也猶小乘觀唯有蘊等法而沒有實我的意思。物理學對象即等於六塵，生理學對象即等於六根，心理學對象即等於六識。所以科學所見的萬有和常識上見的不同，科學所見的較為確實，而常識所見的不過就和續相的人物上觀察；因此科學知識的境義較常識的境義為勝進，得名勝義。」科學和小乘所見相類：「又小乘有執蘊處界等是實有者，科學知識上也認為物理等是實有，但在唯識則說蘊等法，都是唯識所變的。……這同於現代的科學哲學之休謨經驗論、羅素新的實在論等，他們說宇宙萬有所存在的原料唯是感覺經驗；這都歸之於感覺的說法，和唯識所明的前六識之現量性境同。其物理、生理、心理都從這感覺分析出來，這感覺就是根本的實在，這種科學哲學很可相通到唯識論，更可名為世間勝義。」[註 13]於蘊、處、界等法而明一切皆唯識，可接近科學的哲學，在「將世間世俗所不同於世間勝義之界限詳細分明」方面和區別常識與科學理智相同。總之，這裡無疑是意在證明，在科學發達的時代，唯識學的存在與發展有相當的合理性根據。

## 二

明清以降之居士都有較高的文化修養，能夠對佛學進行較為深入的學理探究，挖掘佛學理論之中所蘊含的文化內涵。在思潮雲起的近代社會，也有賴於此，佛教才得以在社會文化、學術思想的許多方面有如此廣泛的影響。相比之下，當時的教界要平淡得多，沙門之中不再是昔日精神，「自清之季，佛法不在緇衣，而流入居士長者間」[註 14]。章太炎所說的這種情況即是指清朝至民國初年沙門之中對佛法只重宣傳，不求研習，實際上處於「有教無學」的狀態。而「唯有居士才能在家自由學佛，而最重要的，是居士少有一般佛教徒沈溺於佛家出世主義的傾向，易在世出世法、新佛教與新思想之間獲取一個富有時代感的結合方式」[註 15]。其中主要的代表人物有近代佛學復興的「中興之祖」楊文會和歐陽漸、蔣維喬等人。以歐陽竟無為例，他看到「夫利用厚生亦何可少，人類一日未離世間，一切有情皆依食住，是故科學家言甚盛行也」[註 16]的客觀形勢，試圖「以科學證實之方法，以立理破邪」[註 17]而倡「佛法非宗教非科學」、「法相唯識非一」等論說，體現了論者的創新精神，在當時的佛學界和後來的佛學研究產生了很大影響。歐陽漸針對佛學的研究方法說要有四入和四忌，其中四忌指忌「望文生義、裂古刻新、蠻強會違（此謂泥古不化）、模糊尊偽」，[註 18]他還說「內學」的研究有獨特的性質，即「演繹而不離其宗，非徒憑直覺隨意立意可以相擬。教理皆為研究探討之所取決，故公認熟於教理者有批評之職，乃屬當然之事。研究者信其人之批評，不異即信教理也」[註 19]。表現了自覺的方法意識，充滿著時代氣息。呂澂熔梵、巴、漢、藏於一爐進行佛學研究，考證源流，辯證義理，非他人所能及。他同樣明確主張佛學的研究方法是「實事求是，分析批判」[註 20]。居士佛學掀起義理探究所造就的「學問化的佛學」，特別是唯識學的復興，培養了一大批學者化的僧人，使佛學的教化脫離習俗式的儀式化方式和玄想式的空洞說教，成為以佛法原典精神為依托的「義理教化」，在努力使教儀教規建立在教義的基礎之上，整頓空疏浮泛的現狀的實踐中收到很好的效果。

近代佛教居士一方面研習典籍，注重對佛教義理的理性探究，另一方面注重發揮佛教的社會的教化功能。他們處於佛教和世俗之間，在精神狀態上是亦僧亦俗、求覺悟又重濟世、心儀佛教而不以佛教本位拘束自己，所以他們在教與俗之間起著仲介的橋樑作用，他們宣傳佛教義理、實踐佛教其實是以人生和社會為本位的。我們可以說這是由於他們有較為開放寬容的心態，對科學文化有一種積極的融通精神所致。

其次我們從「人間佛教」的角度看看教內人士本著護教的初衷所作的努力。

我們知道佛教初傳之時，法門之內，甚至不惜詮解佛教義理、故事而與儒、道相比附，實是出於護教心切。近代佛教面對科學主義思潮，又將佛教與科學相比附，同樣是情理所至，不難理解。但正如張曼濤所說：

然而真正佛法，是否可以科學來比附呢？佛教是否需要科學來比附呢？科學的範圍是什麼？佛學的範圍是什麼？兩者之間並沒有作仔細的比較探討，只是就時潮的心理，找出兩者若干的共同點，便大肆論述一番，以資闡發宣揚，這在為法立場上，無話好說，但在為學的立場上言，實在過於輕率。佛教是解脫人間煩惱之學，是增進生命境界，了脫生死，卓然於人間層面的超世之學。這與科學的探究物理、進取知識、豐富生活的目標完全不同；也可以說各有各的範圍，各有各的獨自目標。任何一者，都不能互為取代。故此，也就沒有比附的必要，不過，為了表示佛法能適應任何一時代的思潮，尤其是此一舉世皆驚的科學潮流，而分析比附一番，在情在理來說，亦未嘗不可。[註 21]

總的來說，近代佛教所面臨的危機是整體性的：從歷史淵源上看有儒、道兩家的排擠、民間俗信的負面效應；現實中又有救亡與啓蒙運動的質疑、科學主義的衝擊；而來自西方的天主教也要搶佔地盤——像徐光啓那樣由接受西方的科學技術進而信服天主教義，想採用西學（科學）以豐富國學，所謂「欲求超勝，必須會通」[註 22]，以天主教來「補益王化，左右儒術，救正佛法」[註 23]，以此來會通中西，以求「超勝」。近代僧界更是通過關注社會、參與社會，一方面也是希望通過人生與人間的雙重圓滿而實現佛教的復興。

教內人士的護教從兩個方面展開：一是從佛學研究的角度來護教；二是從僧材培養的角度來護教。梁啓超說：「中國之有佛教，雖深惡之者終不能遏絕之，其必常為社會思想之重要成分，無可疑也。其益社會耶，害社會耶，則視新佛教徒能否出現而已。」[註 24]近代人間佛教運動的主要內容：太虛倡導的佛教革新運動中的三大主張——教理革命、教制革命、教產革命的重心所在是僧伽制度的改革，其實就是佛教教育的問題、佛教人才（僧材）的培養問題，也就是梁啓超所說的「新佛教徒」能否出現的問題。近代佛門大德以僧材培養為護教核心任務之一可說是抓住了根本的所在。

印順法師說他研究印度佛教思想史是「為佛法而研究」，不是「為研究而研究」的，他認為研究佛教思想「不是一般的學問」，[註 25]換言之，應當是本著護法的精神來展開的。印順法師指出：「我不是復古的，也決不是創新的，是主張不違反佛法的本質，從適應現實中，振興純正的佛法。」「讓佛法在這人生正道中，逐漸能取得新的方便適應而發揚起來。」[註 26]

佛門僧眾依據契理契機的原則，使佛法適應時代思想潮流，也就是順世而行，繼續發揮佛法教化之功用，不致使佛法隨歷史而湮沒，——在這裡，他們的邏輯是，佛法當隨時代，是與時俱進，非與時俱往。隨時代而前進，避免隨時代而往逝，乃是他們的目標。

在佛學與科學相關的維度，有所謂「科學的佛學」。太虛大師說：

曠觀於古近一切的哲學宗教，唯佛學不但不因科學而有所摧且得科學以為之證據及詮釋，益見真確精密。其由無上正覺所完全洞明的宇宙人生真相，又足於科學的發明上，樹立合理的正解真信，以補科學之缺陷而促其進步。故當建設以科學為基礎的佛學，成立科學上的最高信仰。

之所以可以建立「科學的佛學」，乃是基於佛學對科學所具有的包容性：「科學是理智的，而佛學之心理論理等亦全是理智的，故可以包容科學」、「科學重在實際經驗，不落玄想，佛學亦是腳踏實地漸次修行，不尚空談。佛學所說者，胥為從實際經驗中得來，他所說的宇宙人生、因緣業果種種變化，要皆淨智所見；故佛學非科學而亦是科學」。[註 27]

太虛有感於現實當中有些人離開了佛教立場，使佛教「成為俗化以革掉佛教整個生命的」形象，所以提倡以中國佛教為本位的新佛教：「中國的佛教革命，決不能拋棄有二千年歷史為背景的僧寺，若拋棄了僧寺以言廣泛的學術化、社會化的佛教革命，則如拋棄了民族主義而言世界革命一樣危險。」[註 28]把佛教普及到民間去的攝化大眾的廣泛事業的「佛化主義」、「佛國主義」，即若將「真正的大乘佛教實行到民間去，使佛教成為國家民族、世界人類需要的精神養料」，佛教的復興即可拭目以待。[註 29]

需要指出的是，近代佛學回應科學主義思潮的方式除了上面所介紹的「吸收化用」之法以外，還有一種重要的方法是「批判發揚」式，兩者同是出於護教的目的，但角度有異，而且兩者相並而行，抑揚相合。例如同是一九二八年遊化歐美的心得，太虛大師在對科學和佛學義蘊相通有所感悟之外，他還有感於西方社會「生活是科學的，而信仰是非科學的」[註 30]現實情況，因而比照科學對佛法之用更堅定信心。篇幅所限，且立足佛法展開對科學主義的批判性回應內容又頗為豐富，只好另文討論。

## 【註釋】

[註 1] 從一九二三年起，以丁文江、胡適、吳稚暉為代表的科學派和以張君勱（他得到了梁啟超的支持）為代表的女學派展開論戰，後來陳獨秀、瞿秋白等人加入其中，為論戰中的唯物史觀派。從論戰雙方的力量、當時的社會文化心理基礎上看，科學派佔優勢。

[註 2] 張曼濤主編，《現代佛教學術叢刊 23·唯識學概論》之〈編輯旨趣〉（台北：大乘文化出版社，一九七八年）。

[註 3] 胡適，〈治學方法〉，《胡適哲學思想資料選》（華東師範大學，一九八一年）上冊，第四四八頁。

- [註 4] 胡適，〈治學的方法與材料〉，《民國叢書第一編·胡適文存三集》（上海書店，一九八九年影印版）卷二，第一八八頁。
- [註 5] 黃夏年主編，《歐陽竟無集》（中國社會科學出版社，一九九五年）第九十頁。
- [註 6] 同 [註 5]，第九十一、三十一頁。
- [註 7] 龔雋，〈歐陽竟無思想中的三個論題〉，《哲學研究》（一九九九年）第二期。
- [註 8] 黃夏年主編，《太虛集》（中國社會科學出版社，一九九五年）第五十九頁。
- [註 9] 印順編著，《太虛法師年譜》（宗教文化出版社，一九九五年）第四十頁。
- [註 10] 同 [註 9]，第一〇一頁。
- [註 11] 章太炎，《章太炎全集》第四冊，第三七〇頁。
- [註 12] 同 [註 9]，第五十五頁。
- [註 13] 同 [註 8]，第二一一頁。
- [註 14] 章太炎，〈支那內學院緣起〉，王守常、錢文忠編，《人間關懷——二十世紀中國佛教文化學術論集》（中國廣播電視出版社，一九九九年）第四四二頁。
- [註 15] 李向平，《救世與救心》（上海人民出版社，一九九三年）第二十八頁。
- [註 16] 同 [註 5]，第十五頁。
- [註 17] 同 [註 5]，第三頁。
- [註 18] 同 [註 5]，第三十三頁。
- [註 19] 王雷泉編選，《悲憤而後有學——歐陽漸文選》（上海：遠東出版社，一九九六年）第一〇二頁。
- [註 20] 呂澂，《中國佛學源流略講》（中華書局，一九七九年）第十三頁。
- [註 21] 張曼濤主編，《現代佛教學術叢刊·佛教與科學、哲學》之〈編輯旨趣〉（台北：大乘文化出版社，一九七八年）。
- [註 22] 《徐光啓集》卷八，《曆書總目表》（中華書局，一九八三年）。
- [註 23] 同 [註 22]，卷九，《辨學章疏》。
- [註 24] 梁啓超，《清代學術概論》三十，劉夢溪主編，《中國現代學術經典——梁啓超卷》（河北教育出版社，一九九六年）第二〇七頁。
- [註 25] 參見黃夏年主編，《印順集》（中國社會科學出版社，一九九五年）第九十二頁。
- [註 26] 同 [註 25]，第九十一、九十一頁。
- [註 27] 同 [註 8]，第五十四、五十七、五十九頁。
- [註 28] 同 [註 8]，第四二〇頁。
- [註 29] 同 [註 8]，第四三五頁。

[註 30] 同 [註 8]，第四三九頁。