



# 人间佛教释疑

邓子美

赵朴初早在 15 年前就指出：“中国佛教向何处去？我以为应当提倡人间佛教思想”。<sup>[1]</sup>当今人间佛教的诠释更加丰富，反映了人间佛教思想体系的进一步发展。但不能因为其释义的疑惑，就对这一大方向有丝毫动摇。同时，对存在的各种疑义作一澄清也非常必要<sup>[2]</sup>。

## 一、人间佛教与人生佛教

“人间佛教”作为专有名词首次出现，源于释太虚（1890—1947）《怎样来建设人间佛教》一文。这是他作于 1933 年 10 月的讲演稿，刊于 1934 年 1 月出版的《海潮音》第十五卷第一号。该号主题即为人间佛教，又称《人间佛教号》。20 世纪 30、40 年代，太虚弟子大醒、慈航等分别在自己主持的杂志中都出过《人间佛教专号》，说明至少这一名词在当时的“新僧”中已流行。但由于太虚把自己阐述人间佛教思想的文章结集定名为《人生佛教》，而其弟子印顺对人间佛教的论述更为精到，且与其师的依据有所出入，影响也很大。

当代大陆有些僧俗学者为了有所区隔，就把太虚思想核心简称为“人生佛教”，印顺主张的核心简称为“人间佛教”。

在太虚来说，他是把人间人生两方面打通的。简言之，讲人生是为了纠正佛教信众在对佛教认知上的偏差，是针对着大部分当时的佛教徒都认为学佛就是修行，而修行可以脱离现实人生；或者学佛就是躲进学术象牙塔，研究佛教哲理。而这两者的共同点就是逃避世间。对人生佛教，一般都引用太虚著名的“人成即佛成”的著名偈语，并以为仅是对治民俗佛教的偏于“死”与“鬼”，而没有注意到太虚强调：“（中国）从来为佛教徒者，大都只知以‘享受福乐’或‘静定理性’为果……无论重理解或重证悟到如何圆妙（境地），都只空理，不成事实，至近（世）乃更厉行。（学佛的）一般知识阶级中，或认佛法为达到本体的哲学，或则但认一句禅谜，或则但守一句佛名，或则但以佛的经书、形象、数珠、木鱼、蒲团等项为佛事。而不悟盈人世间无一非佛法，无一非佛事……不知一切有益人群之行为皆佛之因行。”他大声疾呼：“吾人学佛，须从吾人能实行之佛的因行上去普遍修习。尽吾人的能力，专从事利益人群，便是修习佛的因行……废弃不干，便是断绝佛种！”<sup>[3]</sup>太虚这里讲“人世间”，就是要信众转变仅追求个人果报的态度，学菩萨行，投身于社会公益，

而其起步就在“做人”。佛教史学者江灿腾认为：“太虚大师的佛教思想，是以中国佛教为核心，以适应现代社会为目标，在态度上是‘人生的’，在范围上是‘人间的’”<sup>[4]</sup>。这里他对首先要端正个人行为态度的理解，是符合太虚本意的。笔者认为，太虚对佛教教理的革新就个人言是“人生的”，就社会言是“人间的”。

总之，为通俗起见，在“人生佛教”与“人间佛教”之间有所区分也并非不可。但不能忽略太虚作为人间佛教思想理论创立者的历史事实，应重视太虚提法的针对性。

1981年，赵朴初撰写的《佛教常识答问》首先在《法音》上发表，其最后一节即《发扬人间佛教的优越性》，这是大陆重新提倡人间佛教的开始，也表明了赵朴初对太虚思想的继承。1983年12月，赵朴初在中国佛协四届二次会议上作了《中国佛教协会三十年》的重要报告，强调提倡人间佛教思想，但从其内容阐述来看，主要是五戒十善、四摄六度等，即太虚讲的人生佛教。1987年3月，中国佛协第五届全国代表会议正式把“提倡人间佛教积极进取思想”列入会章与宗旨。1990年1月，为纪念中国佛协会刊《法音》创刊十周年，该刊开始把“提倡人间佛教”列于刊头，作为办刊宗旨之一。这些，都体现了赵朴初的人间佛教主张，蕴含着太虚与印顺共同的一些理论前提，而把重点放在适应当时形势与社会需要方面，以促进佛教迅速复苏。同时，也从逻辑上理顺了“人间佛教”与“人生佛教”的关系，即人间佛教是中国佛教发展的方向，是大局与全体；“人生佛教”只是其特定的方面，对个人而言当然是很重要的一方面。因为个人是社会的一分子，而现代社会的细胞是个人（这与在中国古代宗法社会中，个人缺乏起码的独立性，依附于家庭与家族不同。那时社会细胞其实是家庭）。同时，也内含着“人间”特指现代社会，“人生”即指现实人生。

## 二、人间佛教的现代性

无论太虚，还是印顺，都认为人间佛教是契理契机

的。契理就是符合佛学基本原理，契机就是适应时代需要，就是其现代性。契理的依据在于《增一阿含》等经典上明确地阐述了释迦牟尼“生于人间，长于人间，于人间得佛”，“诸佛皆出世间，终不在天上成佛”等。

印顺、星云等就以此为据，提出人间佛教为原始佛教本有。另外还有学者则相反，在社会调查的分类中，把主张人间佛教的现代佛教团体，如中国台湾的慈济基金会、国际佛光会、法鼓山教团等，以及并不公开赞成人间佛教的中台山教团都列入现代新兴宗教<sup>[5]</sup>。

这两种说法都不无所据，但都不够周全。笔者认为，“人间化”的倾向是原始佛教本有的，但佛教的人间化与人间佛教应有区别，其理由有三：

1、宗教的入世与出世相对。佛教自其诞生以来，就内在地蕴有这两种倾向。其中，出世导向既是宗教对社会的超越性体现，但如果脱离作为佛学根本的“缘起”、“中道”，也容易滑向消极避世，甚至厌世之偏。一般而言，在社会黑暗时代，例如中世纪，全球宗教主流无不从出世走向了避世、厌世。传统天主教就以升天国作为教徒的主要追求，但韦伯认为，新教与古代基督教的区别在于“‘今生来世两个世界都要，两全其美’的原则”“占了上风”。实际上，这是新教适应“有着上帝赐福恩誉意识的资产阶级生意人”与“节制朴实的、善良的和通常都很勤劳的工人”精神需求的结果<sup>[6]</sup>。中国古代佛教也同样从出世转向了避世、厌世。现代佛教则应既重入世，以纠正中世纪过重出世，以至不问社会，被社会弃于一隅的偏向，而出世精神不但保留，而且更显超越博大，高悬为人的终极追求，以提升大众的信仰与道德。

2、所谓入世的“世”，即世间，其外延比人间广泛，不但包含人间，而且有多层次，其核心虽在人类社会，但包容从有情众生到一切生命体，甚至“器世间”。由于入世倾向为原始佛教本有，人间化自然寓于其中，而与神化、梵化相对。我认为，入世倾向乃佛教以至任何宗教，只要它意欲在社会中生存，都内在地固有。

《增一阿含》证明的并不比这点更多<sup>[7]</sup>。但佛教固有的人间化趋向虽曾在大乘佛教兴起之初得到强化,但在东方特别漫长的中世纪被淹没了,中国禅宗强调“不离世间觉”实为其初步的发掘。只是至近现代,它才被重新强调。这与15—17世纪的西方新教与文艺复兴思潮有着深刻内在联系——以复古倡改革相仿,强调佛教本有的“人间化”,有助于减轻固守中世纪过于偏重于出世传统的人们之反对佛教改革的阻力。至于人间佛教,则体现了佛教本有的入世化传统之创造性转换,它确是新兴的现代的,但并不属于完全悖离传统的“新兴宗教”之列。正如基督新教中的大部分教派也并非新兴宗教一样。

3、迄今为止,人间佛教还主要限于海峡两岸佛教及其影响所及的范围内,只能解释为汉传佛教特有的现代形态;而人间化趋向则在东亚佛教中普遍浮现,例如创价学会早年提出的“人间革命”等,但不能因此勉强把有人间化倾向的佛教教派都纳入人间佛教之列。对人间佛教,教界与学界存在着多种诠释,笔者也曾对人间佛教做过一个简明扼要的概括:“人间佛教的‘人间性’就是适应现代社会、关怀现代社会、净化现代社会”<sup>[8]</sup>。但斯里兰卡学者阿难陀·古鲁格在引用了星云关于佛教宗派融和的言论后认为:“人间佛教并不是佛教的一个新形式。”“参与社会的佛教即是人间佛教。”<sup>[9]</sup>“参与社会”也是欧美对“人间”的译称。然而如古鲁格所述,参与社会的思想乃自佛陀以来,在佛教史上、佛教经典上缕缕可见。但有人同样也可以认为,这只是说明了佛教历来就有人间化的一面。但佛教人间化的一面就是人间佛教吗?那么,为什么古代就没有“人间佛教”的提法呢?历史上各佛教形态例如原始佛教、部派佛教、大乘与密乘,都有轻重不等的参与社会的思想与实践,她们都属于人间佛教吗?且假定如此,那么现代对人间佛教的提倡还有什么意义?所以,问题又回到了那时的各宗派所参与的社会与现代社会有何不同?此外,居士一向本来就生活在社会上,参与着社会生活也不言而喻,如果仅仅以参

与社会作为核心理念,那么人间佛教的提法对他们也没有多大意义了。所以,人间佛教适应、关怀进而要求净化的主要是现代市民社会或公民社会,而不是其他社会,而在传统社会向现代社会转型的过程中,尤其特殊的意义。

### 三、人间佛教是佛教的“世俗化”

历来,批评或意在从根本上否定人间佛教的议论就绵绵不绝。当下对人间佛教理论与实践的争论则集中在人间佛教就是佛教的“世俗化”的命题上。海峡两岸都有像贝格尔一样的“对传统的宗教性的持守”<sup>[10]</sup>者以为传统的宗教性是一成不变的,并以此来评估现代宗教的论说。他们认为人间佛教是佛教被现代社会“世俗化”的产物,而太虚、印顺的人间佛教思想“最为鲜明地体现出世俗化在佛教中的影响”<sup>[11]</sup>。

所谓“世俗化”也是宗教学界争论最大的命题之一。美国学者斯达克在其名著《信仰的法则》中专辟一章,指出西方“世俗化”理论的鼓吹者“逃避堆积如山的证据”,他引用托克维尔的观察说:其“命题从一开始就跟普通事实不相符”,自托克维尔以后150多年在美国进行的许多社会调查案例,“对世俗化教条造成致命挑战,而且世俗化命题在欧洲也是失败的”。他非常赞同社会学家戴维·马丁的建议:“把世俗化这个概念从社会科学论述中清除,因为它只起了意识形态和攻击性的作用,而不是理论的作用。”<sup>[12]</sup>他指出:“最著名的中世纪宗教历史学家们现在一致认为,从来没有一个‘信仰时代’”,并引用他们的成果证明,过去人们对基督教的普遍虔敬本来就是“神话”。相反,基督教的皈依“只是……在占有了老的‘胚根教’(笔者按:即土著信仰)迷信和使用,并且允许它们在新的伪装下存在时”才实现的。世俗化论者将这类编造出的神话与现代人的宗教信仰程度对照,以证明其论点,是根本站不住脚的<sup>[13]</sup>。

中国宗教史也同样证明了古代并不存在什么“世外桃源”,自然无所谓来自世间对“世外”污染的“世俗



化”。如果一定要说有的话,那“世俗化”也与佛教的传播并行。大体上,包容性很强的佛教每流传到一个地区,就与当地民俗信仰结合,在大多数地区还逐渐被本土文化所同化,这就是世俗化吗?毫无疑问的是,这应属外来文化本土化的过程,与基督教的传播颇相似。但尽管基督教对民俗信仰与多神信仰的否定比佛教更为坚决,但恐怕也难以避免与佛教被当地社会文化同化类似的情形,正如德国历史学家和社会学家恩斯特·特勒尔奇所指出,基督教的中心思想和价值观“若不与世俗社会相调和,是不可能在这个世界上实现的”;要了解基督教教会的历史,最好从与世俗社会的妥协和对世俗社会的抵制入手<sup>[14]</sup>。如果一定要说世俗化的话,佛教传播到中国后被宗法社会“世俗化”的事实更不可否认,子孙制的传承就是其典型体现。当代大陆佛教在很大程度上还保留着其被“世俗化”的面貌,深入研究了原始佛教的印顺法师,就是从这一角度谈佛教的“俗化”的。然而,仍有人把已被“俗化”的佛教,当做佛教的本来面目。当然,笔者承认这一过程具有内在合理性。

斯达克驳斥了种种似是而非的世俗化定义,但保留了一个,认为如果“这是指宗教制度的社会权力衰落,使得其他社会制度、特别是政治和教育制度,避免以前那种宗教统治”,那也就没什么好争论的了<sup>[15]</sup>。但恰恰是这点勉强可承认的“世俗化”现象,在包括汉传佛教在内的所有非主流宗教(从来未在社会体系中占统治地位的宗教)中都不存在。对以往套用世俗化概念描述的一些现象,其实可借用德国社会学家卢曼提出的“分殊化”概念,并与韦伯提出的理性化概念结合起来,形成一对更有说服力的范畴,对这类现象作出更好的解释<sup>[16]</sup>。中国哲学历来有“理一分殊”的表述,在此,“理一”可借用为各大宗教对真善美的追求相似,“分殊”则体现出各宗教及其教派的分化并各有其特殊性。更重要的是,“世俗化”概念难以解释近代以来儒家“社会权力衰落,使得其他社会制度、特别是政治和教育制度,避免以前那种宗(儒)教统治”的现象。虽

然把儒学也纳入宗教可以避免此尴尬,但在中国人眼里,儒学从来就是入世的、世俗的。因所以说近代儒家的衰落是“世俗化”,恐怕很难被接受。而“分殊化”概念则也能解释这一现象。

在宗教社会学学说史中,迄今能追溯到的最早提出“世俗化意味着宗教的终结”的人物是英国的托马斯·伍尔斯顿(1670—1731)。而法国社会学家涂尔干则以其“世俗与神圣”两极对立的宗教定义,为之奠定了理论基础<sup>[17]</sup>。以后如寇克斯和贝格尔都以西方宗教为背景,认为世俗化是社会文化从宗教制度、宗教思想控制下中解放出来的状态。贝格尔指出:“世俗化意指这样一个过程,通过这种过程,社会和文化的一部分摆脱了宗教制度和宗教象征的控制。”<sup>[18]</sup>奥戴等则认为世俗化是由人类思维中两个转变构成的:“第一个转变是对人与物的看法的‘非神圣化’——即存在于宗教反应和对神圣物的反应之中的那种情感卷入状况的消失。第二个转变是思想的理性化——即在对世界进行思考时对于情感介入状况的抑制。”<sup>[19]</sup>其次,才是宗教本身的世俗化。席勒尔更概括出“世俗化”的六种含义:一是宗教的衰退,宗教象征、教义和制度丧失重要性;二是注意力从超自然者转向指与“此世”的急切的问题;三是与社会的分离,宗教退回自身领域,不再对外在于宗教本身的社会产生重大影响;四是宗教信仰和制度转化为非宗教的形式;其五指世界的非神圣化,对世界的解释不再依靠超自然者;其六指神圣社会向世俗社会运动或变化,将所有的决定和行为建立在理性和功利主义的基础之上<sup>[20]</sup>。

中国学者对“世俗化”有不同的理解:一些人倾向于以非神圣化来界定世俗化,认为一是社会的变化,即社会各个领域逐步摆脱宗教,日益理性化;二是指宗教自身不断调整以适应社会向世俗的变化<sup>[21]</sup>。另一些学者则吸收了韦伯的理性化观点,认为“世俗化乃是世界祛魅或理性化过程,这一漫长的过程既导致宗教象征、思想、实践和制度的社会重要性的贬值乃至丧失,使得社会生活的诸多领域逐渐摆脱宗教的影

响,从而产生结构性的社会变化,也导致宗教本身或者不得不适应世俗的价值,或者仅退回到私人的精神生活领域,更导致个体性结构中的宗教性的衰退。<sup>[12]</sup>鉴于“世俗化”概念本身的模糊不清,国内外学者中争议极大,而以分殊化与理性化这一对概念取代“世俗化”,已经完全可解读宗教史上的主要趋势。具体而言,理性化更适用于解释精神价值方面的现象及其演变过程,分殊化则偏重于解释制度等领域的演变。

我们认为,宗教的理性化一是相对于神秘化而言,而这并不意味着自身超越性的丧失;二为韦伯所谓伦理化,在现代,宗教诸功能中的伦理功能相对于它的其他社会功能而言更突出;三即褪巫,古代宗教难免蒙有的巫术色彩随着现代化的展开与深入,已经或行将褪去,宗教与巫术之间的界限将愈见分明。

总之,分殊化与现代化、理性化是紧密联系的,是人类社会向现代化迈进过程中的突出现象。此外,依据佛教史实,对神圣性概念,我们也有着自己的理解:因为佛教本为无神论宗教。就佛教而言,可作为其内部价值评判参考系的唯有根源性。中国台湾佛教史学者早已对神圣性与世俗性的两极对立说提出质疑<sup>[23]</sup>。当然,佛教的根源性与基督教的神圣性之共通处在都具有超越性。在宗教社会学的理论上,人间佛教就是佛教的“世俗化”的论点完全是站不住脚的,所有疑点不过是依世俗与神圣两极对立的陈说之推论而已。

当下关于人间佛教的争议的焦点在于:人间佛教与现代宗教同步的理性化趋势是否淡化了宗教的核心——信仰本身?印顺的人间佛教思想,的确企图既对治传统的偏于“死”、“鬼”,又对治西方宗教的“偏于神与永生”<sup>[24]</sup>,既体现了佛教信仰重理性的本色,又体现了佛教相对于西方宗教的特色。如果把超越性而非“神”性(“圣性”也历来为东方宗教所强调,因而为东、西方共识)作为宗教本位的话,那么,人间佛教在宗教学理论上也是无疑义的。但是,信仰不但是理论问题,更是实践的问题。从实践看,海峡两岸人间佛教教团不管是中国台湾慈济、佛光山、法鼓山、印顺门下各道

场,还是河北柏林寺等等,其僧团与信众的信仰不是淡化了,而是更坚定了。正如江灿腾教授所言:人间佛教已经成为“欢欣快乐,突破守旧形象的宗教,致使台湾的(这些教团的)佛教徒对自己的信仰感到骄傲,面对西方宗教的评比,再也不必退缩”<sup>[25]</sup>。对此有疑的人,只要不心怀成见,不妨到那里去看看。

那么,人间佛教中最为理性化的印顺思想,是否颠覆了大乘经典的神圣性,“反对大乘佛之三世说,以及十方无量诸佛说”,“使大乘思想的神圣构架随即坍塌”<sup>[26]</sup>,危及许多佛教徒的信仰呢?其实也未必。因为大众对神或他力的信仰,归根到底出自因个人的局限,凭经验无法或难以满足的本能欲求,以及实现这类欲求的希望,这与菁英的理性信仰遵从着不同的心理逻辑。只要仔细观察,不难分辨。当今各地寺院香火鼎盛,弥陀净土的信徒仍然最多也能证明这点。印顺提出人间佛教要对治“偏于神与永生”,意蕴深远,主要是鉴于佛教在印度的中世纪曾经丧失自身的理性特色,以至被婆罗门化,最后没有自身特色的东西遭致落败并被灭绝,这不应感到奇怪。借鉴历史是为了面向未来,这一说法也是在各宗教间的和平竞争与对话中,为佛教争取生存空间。何况,印顺在其据说被某些弥陀净土信众焚烧的《净土新论》中,也充分肯定了大乘十方佛的象征意义。他晚年也对弥陀信仰表达了最大的宽容,不但接收从参禅转向修弥陀净土的李元松居士作为皈依弟子,还对李居士创建现代禅教团及其种种创造性探索表示肯定,亲题“净德昭彰”以为纪念,这也表明了他对净土宗强调伦理的理性赞同立场。再者,出于本能欲求的信仰与理性信仰也并非水火不容。实际上,正是后者为前者在其欲求未能实现的时候,提供了退路与支撑。否则,单凭一句“诚则灵”的话,信佛行为与信神汉巫婆的行为何异?退一万步说,太虚、赵朴初、星云乃至证严、圣严等的人间佛教思想,其实都直接继承了大乘的中国传统信仰。

所以,从实践看,人间佛教之“世俗化”论也是缺乏依据的揣测。

尽管源出于西方学者的“世俗化”论已经疑点重重,不再流行,但不可否认,这一论点在海峡两岸宗教研究中仍有一定市场。究其原因相当复杂。

其一,为并未深入了解宗教与社会关系的人们自身主观预设之误:他们不理解宗教与社会之间并不存在一条鸿沟,从对社会污浊不满出发,以为寺院或教堂、教会就是理想中的纯洁所在。而初叩其门,的确也会感受到比社会上更多的纯真。但如果没有很大程度的“委身”<sup>[27]</sup>,而进一步去作深入了解的话,就会未免失望,会似乎感到当今寺院或教会被“世俗化”了。实际上,寺院或教会从来就难免受社会影响,或者说,它们本身就是个小社会,社会上的有的丑陋,在那儿也有影子。就此而言,古今并无根本差异。因而所谓“现代性”带来的“世俗化”,或许就是人们主观预设与实际考察比较之间的印象罢了,而并非真相。

其二,为并未真正了解宗教史,特别是儒家“为亲者讳,为尊者讳”的传统深深浸染了中国宗教史料。如果对这点不察,史料本身就会对学者产生潜移默化的影响,并通过学术著作影响读者。儒家这一传统在宗法社会中有其必要性。对此,宗教社会学学者不难理解,因为这会影响宗法家庭的凝聚力——祖先崇拜这一信仰的主要社会功能的发挥。由于儒家系中国文化主流,这一传统对佛教史、道教史同样有深远影响。所以,中国宗教史上,特别是古代宗教内部的丑陋现象被掩盖了。

其三,与现代性有关的官僚化、商业化等因素对宗教的影响。“官僚化”与“理性化”在韦伯的社会学理论中,同为现代性的最主要的体现。现代社会的官僚化、商业化等趋向,确实也在很大程度上影响着宗教。但从社会学角度看,宗教从来就是社会大系统中的子系统,相对于社会而言,处于从属的地位。因此在中国古代,儒家固然成为宗法社会的代言人,佛、道也摆脱不了被宗法化的命运。由于中国后期宗法社会(秦汉后)已存在强烈的官僚化趋势,所以,所谓“官本位”现象在僧人、道士中也早就存在。当然,现代的官僚化、

科层制虽脱胎于传统,但与古代的官僚制已有本质上的区别。同样,至少自明清以来,特别是在江南商业繁盛地区,商业化对寺院或道观经济,也早就产生了一定影响。与传统寺院、道观依附宗法制及其祖先崇拜,靠“经忏”或“做道场”谋生相比,甚至不无积极意义。当然,从宗教的意义系统对社会价值观的整合、规范等功能看,过度的商业化无疑会销蚀宗教自身。但不管是官僚化,还是商业化,与宗教社会学中的“世俗化”涵义都并非一回事。试以席勒尔六种含义为例,只与其二、其六相关。即“注意力从超自然者转向指与‘此世’的急切的问题”,与“指神圣社会向世俗社会运动或变化,将所有的决定和行为建立在理性和功利主义的基础之上”。对此笔者认为,宗教的现代转型确实强调“此世”与功利,但传统佛、道教不是也讲“功德”吗?斯达克更是通过社会调查与充分的数据分析证实:宗教徒同样“在其信息和理解局限之内,在可行的选择的制约下,在其喜好和趣味的引导下,人们总是试图做理性选择”<sup>[28]</sup>。比起今人,古人只是更多地受到信息与理解的局限罢了。更不用说与基督教信仰相比,自古以来国人信仰的功利性就特别明显。从宗教学角度看,宗教确有其相对社会而言的超越性,也有其自主性。但宗教自身的强大力量源于信徒发自内心的信仰,制度化的东西只是其外在表现。某一宗教,即使还未成熟,未实现制度化,也仍然存在着,特别是在中华大地上。这一内心信仰,不仅借助超自然、超社会的信仰对象,企图使本能欲求得以满足,或维系其满足的希望,也来自对社会黑暗、道德沦丧的抗议,寄托于理性的道德追求。这一追求在西方表现为使徒传统,在中国则表现为高僧、高士传统。如果丢失了高僧传统,那么在信众一句“不看僧面看佛面”的轻轻叹息后面,难道不能体会到他们的内心失望与信仰失落?贝格尔说,“新教为世俗化充当了历史上决定性的先锋”<sup>[29]</sup>。但这句话也可被认为完全是表面化看问题。从16世纪的大量文献看,如果一定要说世俗化的话,那么,也可说是那时罗马天主教会已被权力腐蚀,宗教

的信仰本质早已失落,因而其所作所为,引发了下层教士与信徒的失望与怀疑,于是才有旨在重建“神圣”的新教改革。在这里神圣化与世俗化间,又变为先有鸡还是先有蛋的伪问题。

在此,笔者绝非说现代宗教的官僚化或商业化是什么正常的现象,只是认为这与印度宗教被种姓化、古代中国宗教被宗法化在本质上并无二致。当然,也并不否认个别赞同人间佛教的教团中也存在受官僚化或商业化影响的问题,但该批评什么就尽可批评什么。不必在对西方宗教学理论尚未消化吸收之时,就急于套用并推论;也应当进一步深入了解宗教界内情,而少一些揣测。

今年三月,正是太虚大师圆寂整整六十周年,谨作此文以为纪念。

#### 【注 释】

[1]赵朴初《中国佛教三十年》,《法音》1983年第6期。

[2]本文系江南大学人文社科预研基金项目前期成果之一,项目编号:2004WYY002。

[3]太虚《行为主义之佛乘》,《太虚大师全书》,台北善导寺印本。

[4]江灿腾《从“人生佛教”到“人间佛教”》,《台湾佛教与现代社会》,东大图书公司1992版。

[5]瞿海源《台湾新兴宗教信徒之态度与行为特征》,《第三届宗教社会科学研究会论文集》,中国人民大学佛教与宗教学理论研究所,2007。

[6]参见韦伯《新教伦理与资本主义精神》第176—177页,伦敦对照出版社,1985年英文版。

[7]参见何建明《人间佛教与现代港澳佛教·前言》第1页,香港新新出版公司,2006年版。

[8]邓子美《超越与顺应:现代宗教社会学观照下的佛教》第169页,中国社会科学出版社2004年版。

[9]古格鲁《人间佛教对社会福利的贡献:综观星云大师在解行上的诠释》,《普门学报》第3期第56、57页,2000年5月。

[10]孙尚扬《宗教社会学》第147页。

[11]参见慈林《当代佛教教育略议》,《法音》2006年第11期。

[12]斯达克《信仰的法则》第74—77页,中国人民大学出版社2005年版。

[13]斯达克《信仰的法则》第77—89页。

[14]参见托马斯·奥戴《宗教社会学》第139—140页,中国社会科学出版社1990年版。

[15]斯达克《信仰的法则》第73页。

[16][17]关于此点,参见笔者另文《超越与无我:质疑涂尔干之“神圣”与“世俗”两极对立》,《第三届宗教社会科学研究会论文集》,中国人民大学佛教与宗教学理论研究所,2007。

[18]贝格尔《神圣的帷幕:宗教社会学理论之要素》第128页,上海人民出版社1991年版。

[19]奥戴《宗教社会学》第165页。

[20]孙尚扬《宗教社会学》第129—130页,北京大学出版社2001年版。

[21]戴康生、彭耀主编《宗教社会学》第200—201页,社会科学文献出版社2000年版。

[22]孙尚扬《宗教社会学》第131页,北京大学出版社2001年版。

[23]参见江灿腾《关于台湾宗教学界“神圣性”议题迷思的批判》,《台湾近代佛教的变革与反思》第361页,东大图书公司2003年版。

[24]释印顺《人间佛教绪言》,《印顺法师佛学著作集·佛在人间》,印顺文教基金会电子版。

[25]江灿腾《台湾当代佛教》第9页,南天书局1997年版。

[26]周贵华《释印顺“人间佛教”思想略述》,《纪念真禅法师圆寂十周年研讨会论文汇编》,上海玉佛寺编印,2006。

[27]宗教社会学术语,既指对宗教的虔诚程度,也指为此付出的代价等。参见《信仰的法则》第53、61页。

[28]斯达克《信仰的法则》第46页。

[29]贝格尔《神圣的帷幕》第153页。