

社会学家

【17~20】辑合订本

Teahouse of Sociologists

5

茶座

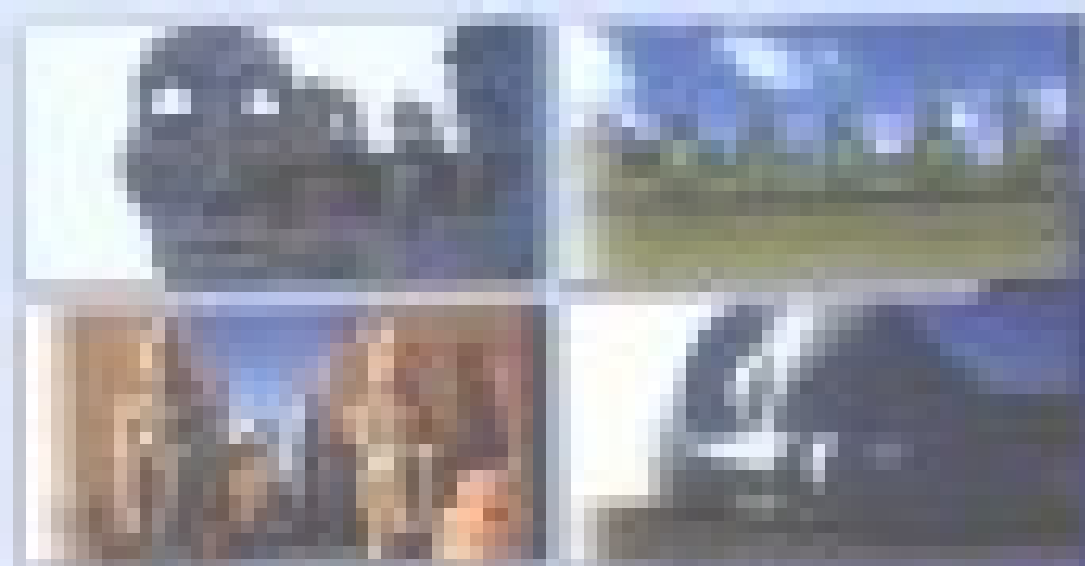


社会学家

1979-2011 第5期

5

茶座



社会学家

【17~20】辑合订本

Teahouse for Sociologists

5

茶座



图书在版编目(CIP)数据

社会学家茶座:合订本. 17~20辑/张立升主编:—济南:山东人民出版社,2009.1
ISBN 978-7-209-04675-6

I.社… II.张… III.社会学—文集 IV.C91.53

中国版本图书馆CIP数据核字(2008)第202300号

责任编辑:王海玲 马 洁

封面设计:张丽娜

社会学家茶座(17~20辑)合订本

张立升 主编

山东出版集团

山东人民出版社出版发行

社 址:济南市经九路胜利大街39号 邮 编:250001

网 址:<http://www.sd-book.com.cn>

发行部:(0531)82098027 82098028

新华书店经销

山东新华印刷厂临沂厂印装

规 格 16开(170mm×228mm)

印 张 40

字 数 640千字 插页 13

版 次 2009年1月第1版

印 次 2009年1月第1次

ISBN 978-7-209-04675-6

定 价 56.00元

如有质量问题,请与印刷厂调换。 电话:(0539)2925659

社会学家

主编 张立升 执行主编 王 焱

Teahouse For Sociologists 总第十七辑 2006. 4

茶座

【耿占春、黄夏年、何光沪 聚焦：宗教信仰与当下社会

高师宁、李向平

【周保巍

顾城的“困惑”与剑桥学派的“语境”

（剑桥学派思想史研究方法札记之二）

【陈心想

国家之维——福山与《国家构建》

【高永平

母亲们开始罢工了——谈社会生育意愿的下降

【徐 军

从章子怡饰演艺伎想到的

【陆 扬

文化研究与社会学：仇家，还是血亲？

【韦明铨

“大同婆娘”（《浊世苍生》续写之四）

【方 刚

高收入男子的“性”福生活



山东人民出版社 SHAN DONG PEOPLE'S PUBLISHING HOUSE

此为试读, 需要完整PDF请访问: www.ertongbook.com



回答“社会何以可能”的使命落到了亚当·斯密的身上。(文见第45页)

终极关切

还是在上一世纪初叶,德国社会思想家凯瑟林伯爵(H. Keyserling)在他的环球之旅中到达了中国的。他在与各界贤达广泛交流后,一方面称道儒家文化作育出的人是“现实中的人”,具有相当道德水准;但另一方面,对比于新教文化,他也指出:“儒家永远只企望可能的东西。”因而临末,他还是不能不借用尼采的话留下依稀的感喟:“俗,世俗,太世俗了!”

与西方诸般救世宗教不同,走内向超越之路的儒家原本就立足于尘世。在韦伯看来,儒家伦理的特色,乃是将“面对现实时的紧张……减低到最小的程度”。凯瑟林对于中国的实地观察,与韦伯对于儒家的论断,恰恰可以相映成趣,互相印证。即便是在西域为世人说“出世间法”的佛教,在传入中土后也逐渐走上了“人间佛教”的接受世俗化之路。

近代基督新教“由圣入凡”的大转向,为近代资本主义的发生准备了文化条件。当新教徒关闭了身后的修道院大门,大步穿越浮华之世走上天路历程的时候,却反而推动了世界日益走向世俗化。以至无论中西,接受世俗化,已经成为各种宗教文化的一个大趋势。

不过一切宗教信仰,既要有适应世间的一面,又需要有超越世间的一面。当年唐代的禅师昙照,曾沉溺于俗世生活乐而忘返,常曰:“快活!快活!”及至临终方悟释迦的三法印,大叫:“苦!苦!”无论是佛是耶,毕竟只有借助于超越的实在,才能实现为人们提供生存意义的功能。也唯有在这一意义上,它们方才成为一种终极关切(Ultimate concern)。就在凯瑟林到访中国之后不久,出身于大富商之家的李叔同,有憾于当时佛教过度世俗化,应世乏力,遂毅然出家,成为一位身体力行的苦行僧。弘一法师重整戒律,庄严佛门,终能使佛教振衰起敝。

在当今世界上,一方面是理性化的进程不断为世界“祛除巫魅”;另一方面则是各种宗教文化正在重新“复魅”,以至于有社会学家已经在为“世俗主义的终结”而忧心忡忡了。凡此正说明了,即使在全球化以迅猛之势席卷各个国家的今天,作为终极关切的宗教信仰也并未丧失其重要意义。因此,如何在神圣性与世俗性之间保持均衡,为中国人自身生命的安顿提供精神家园,从中获致推动社会持续发展走向和谐的动力,值得人们深长思之。

王 焱

2006年11月14日

世界宗教研究

目 录

主 编 张立升
执行主编 王 焱
助 理 王 萍
责任编辑 王海玲
马 洁

卷首语 | FOREWORD

001 王 焱 终极关切

聚 焦 | PERSPECTIVES

宗教信仰与当下社会

004 耿占春 我们可以信奉什么?

011 黄夏年 佛教与中国社会——兼谈人间佛教的世俗化问题

019 何光沪 基督教会与中国社会

025 高师宁 天主教与新教在中国

031 李向平 儒教复兴,谁来埋单?

社会思想 | SOCIAL THOUGHT

037 陈心想 国家之维——福山与《国家构建》

045 赵 峰 社会何以可能?——再思斯密的市场观念

054 苏国勋 文化冲突及其后果(全球化背景下的文化冲突与共生之七)

随 笔 | ESSAYS

059 刘文宁 以一个公民的名义

062 许章润 关于“报”的几点释义——书面答一位汉学家的提问

065 王晓华 中国果真没有思想者吗?——对残雪之反击的反击

068 留 白 高罗佩的旃思旒想

072 徐 军 从章子怡饰演艺伎想到的

社 会 | SOCIETY

- 076 高永平 母亲们开始罢工了——谈社会生育意愿的下降
082 吴万伟编译 民主与一夫多妻制(下篇)
090 韦明铤 “大同婆娘”(《浊世苍生》续写之四)
095 王处辉 不成熟的社会

学术圈 | ACADEMICAL CIRCLES

- 100 周保巍 顾城的“困惑”与剑桥学派的“语境”(剑桥学派思想史研究方法札记之二)
108 吴小英 社会学季节的更替
112 刘华杰 私刑与“学术打假”

文 化 | CULTURE

- 115 陆 扬 文化研究与社会学:仇家,还是血亲?
120 张尧均 “时尚”的悖论——读高宣扬《流行文化社会学》附记

阅 读 | READING

- 125 刘锦春 文化理解与社会整合——关于“公众理解科学技术”
131 戈 革 《戈氏族谱》简记

世 相 | MASSES

- 136 方 刚 高收入男子的“性”福生活
144 赵铁林、黄明芳 小环子(老北京话城南之十)

资 讯 | INFORMATION

◇作为浪漫派诗人的马克思 ◇为何我们日益庸俗? ◇犹太知识分子的新保守主义
革命 ◇“封建”的污名化 ◇风水故事

封 二 苏格兰社会理论家亚当·斯密

封 三 欢迎订阅 2007 年度《社会学家茶座》

我们可以信奉什么？

耿占春*

我宁愿选择孔夫子

越来越多认识的或不认识的人信奉了宗教。许多人在默默地修行,变得宽厚和安静。我唯有敬畏。也有修行变成了杂技或杂耍。一个人说他的道长师傅辟谷修行,可以多日不吃饭,只喝水。有人已经达到41天,他的师傅表示他能够达到81天,准备上吉尼斯世界记录。他希望有媒体介入报道这件事。我不知道一个人的宗教修行与吉尼斯世界纪录有什么关系,与大众媒体有何干系。修行成了世俗的竞技,宗教变成了杂耍。我不信任那些在凡人面前表演奇迹的人,哪里有人表演飞上天,哪里就在亵渎神灵(其实,我宁愿说是在亵渎人的心灵的纯洁)。我也不愿意加入到信服者的行列。在这些表演奇迹的人身上,我感到的是信仰的赝品。

修行不可能离开阅读有德行的人的著述,离不开思考或冥想。如果是在寺院内,那就还有寺院制度和它的戒律与仪轨。当然,真实的修行是一种劳作,是身体与内心的各种劳作。修行不是对奇迹和法术的修炼,更不是拿这些法术与奇迹在社会上当众表演。真实的修行是一种在世俗生活中长期内心省思的结果。比之远离人群到山野中的修行,比之进入远离尘世的宗教场所,真实的修行是在日常生活中,在我们的社会生活之中。因为只有这样的尘世生活与人类的事务,其复杂性与琐碎,才是检验一个人的思想与内心力量的真实场所。一个人的爱心与关切,同情与怜悯,对他人痛苦的感同身受的能力,宽让、包容、谅解的力量,克制偏见、狭隘以及摆脱仇恨和嫉妒的自制力,不是在一个真空中实现的,也不会自然空间中受到挑战,真实的修行不排除那些对修行构成磨难与检验的道德境遇。我把这些视为修行:基本而敏感的道德内省,而且以此来修正自己的行为。

在我所了解的人类思想的导师中,我宁愿选择温婉宽厚的孔夫子,是他最早

* 作者为海南大学人文传播学院教授。

把修行、道德的完善过程视为没有终结的自我教育,视为每日每时的自省能力,是他把身心修行变成一个漫长的自我控制的过程,也是他把人的精神价值置于人的社会境遇中。他的道德理想不是一个虚构的事物,不是一个终结的事物状态或者社会状态,而是一个日常化、社会化的省思与实践过程。他提供了道德和自我完善的相对化、过程化和境遇化的认识方法,把道德从对他人的判断变成对自我的省视与要求。这个道德修行没有外在的他律形式,没有外部指标,没有什么神灵可以依赖,更没有什么超尘世的奇迹可以发生。他的不言鬼神是多么大的一种尊严,也是一种谦卑。在这样的人看来,如果因为敬畏鬼神人才有道德是可悲的,那样的道德只是恐惧的面具。如果依赖于奇迹的震慑,那样的信仰也是恐惧与无知的伪装。

宗教信仰不是法术奇迹

对信众来说,无论信奉奇迹还是奇迹化身的超人,都是对真实的伦理和道德问题的逃避。在信众看来,信奉高人和奇迹是谦卑,实在是放纵了愚妄。对信众来说,信奉高人、神灵是对道德境界的直接到达,他们希望拥有一切奇迹中最根本的:直接到达信仰的境界,直接进入修行的有效状态。然而,这样的精神生活正在把精神修行变成一种可以操作的物质仪式,取消任何一种真实的内心修行和精神生活的必要过程,取消修行必须置身其中的社会伦理境遇和作为过程所具有的相对性。相信奇迹和高人只是精神生活的懒惰和一劳永逸的奢望,与任何形式的个人教养与道德修行无关。精神生活和德行主要体现在与人打交道的环境与过程中,体现在对环境的良知作用,一种批评作用或修正作用,哪怕是十分微弱,而不是体现在奇迹异行之中,甚至也不是与神秘的打坐、辟谷或者瑜伽、呼吸的控制有关。后者只能是一种身心的自我调节,而与世界的道德状态并无直接的关系,甚至也与个人的道德修行无关。任何高超的法术也不能取代良知,而只有良知才能有希望地影响我们的生存状况。

在普通的信徒那里,这种取消过程、取消境遇、直接取信于神灵的方式有许多,把复杂的内心修养化约为到某个圣地的朝圣,捐香火钱,或化约为点一炷香烟,或者繁琐到外人所不能理解的复杂戒律与神秘仪轨,总的来说,他们都在希望以一套程序取代没有外部律令可以遵循的内心生活过程。但是比起显示奇迹、信奉法术,朝圣活动毕竟保留了一个物质化的过程,保留了远方,有时也使朝圣者进



入境遇化的世界。我们的时代是这样缺少耐心,速度的体验、金钱的直接中介作用使我们设想一切都可以以这种方式、这样的速度达到。在物质生活的层面,小资们期望以购买行为实现个性、教养和诗意的生活,它与奇迹法术的信奉者一样,力图把一切属于内心的品质物质化,把属于过程与境遇的事情非时间化,把自觉的精神劳作、良知的形成和对生活的干预能力变成期待宇宙间奇迹的显现。也许,这是我们惯常的做派,我们一会儿高举这种精神,一会儿信奉那种主义,使我们看起来是何等的坚实,至少是具有精神期待的,可我们仍然听任罪错的发生与弥散,也听任获取私人利益的贪欲成为生活目的,被社会的“潜规则”,即那些有损大多数人的利益与生活尊严的暴力与金钱所默许的规则——所支配,可是却没有耐心让真实的道德力量在个人的生活中艰难缓慢地增长,甚至只是扎下一点点看不见的根。

神秘主义与无力之感

许多没有钱的人选择了宗教,他们渴望安慰和天国的补偿;许多只有钱的人也信奉了宗教;一些飞黄腾达的人成为我们这个时代庙宇的最大施主,因为他的飞黄腾达远远超过了自身的梦想。没有人说得清楚,这是一种新的信仰呢,还是伪装成信仰的不满和满意到极致的表达;是祈求神意惩罚这个世界,还是乞求神明保佑现在的生活;或者仅仅是社会阶层的重新组合所带来的宗教化的意识形态幻影。似乎总是最底层的和最上层的人们需要这样的意识形态。对于底层社会群体来说,没有意义的受苦才是真正的不幸。相反,没有合法性的权力令其自身不安,如果没有民意基础的话,对个人来说,神意就会成为唯一的合法性资源。何况,没有来由的境遇,无论是太好还是太坏,都给身临其境的人一种命运感。他的逻辑是通用的:神意既高于民意也高于自身修养,神意既高于法律也高于道德。这就是我们对宗教、对神意和奇迹的可怜的体验。既然没有自我教育的愿望和意志,就把希望寄托于宗教;既然没有真实的宗教体验,就有了杂乱无章的信仰。

人们曾经把精神赋予人格化,使某些人成为精神的化身和道德的榜样。人们使某个人成为圣贤,信奉他和他所说的一切真理。这些精神化身或者是宗教人物或者是世俗权力人物,人们疯狂地信奉他,直至这个被信奉的人变成了神和神话,甚至变成邪恶的神灵和欺骗的神话,这个信奉才绝望地破灭。在某个时期,人们又

把精神(正义、真理、道德)赋予某种建制形式,这种建制形式不是人们实践、反思、论证与改造的对象,而是一个偶像化的形式,结果又迅即失望。人们似乎没有耐心在自身寻找没有外部化身的道德意志和精神意向,现在精神的模糊化身似乎已经进入各种各样的神秘现象和神秘人物,进入杂乱无章的神秘小教派。

一方面是尽可能世故地生活,一方面是对神秘事物的想望。现在对神秘事物和奇迹的执迷不是出于对一种希望的期待,而更多的已经是对末世的预感与认可。人们期待生活安宁,又加剧着争斗激情;期望社会繁荣,又制造着社会分裂;批评着缺少民主,又继续崇拜着神圣和世俗的主宰;渴望理性与秩序,又信奉五花八门的神秘主义。这既不是什么辩证法也不是思想悖论,而是杂乱无章和没有建设意义的非理性主义。这些东西合起来等于承认思想的失败。每天清晨,当一个人走进办公室,他的心中意识到他是属于某一个教派的,不再以尘世的方式倚墙利病,他的眼光不再注意他的个人生活方式与这个尘世之间的切点,他的目光显然也认不出这个世界的全部不幸就是从那儿开始的,他也认不出微弱的拯救力量也应该从那儿到来的。这样的信仰各自的小教派、或者信奉五花八门的神秘主义,只不过在继续助长已经蔓延开来的无能为力感的普遍增长。

人不是无动于衷的物体

为什么我们要把那样多的批评功能、把那样多的不平之鸣献给神灵,或者献给它神秘的中介人?而且把那么多的对世界的灾变预见托付给神灵和宇宙?为什么我们不能以自身之名承认这种预见,并且以自身的自由和责任承担这样的预见后果,不是让这样的预见变成现实,而是通过对灾变的预见去改变灾变的发生,或者推迟或者改变它可怕的程度。我们不需要把这么多的关于社会公正和制度性的问题神学化为天命,不需要把社会伦理和环境问题神秘化为宇宙的支配力量,不能够把褊狭激烈的民族情绪和群体性的茫然助长为威胁人类社会继续和平生存的历史必然性,不能够把自我毁灭行径神秘化为不可抗拒的宇宙大灾难。为什么要把我们自身的臧否裁量伪装成神意?为什么不能将它形成正当的持续的社会批评?没有批评能力的人们可以这样以宗教传统的方式表达社会批评,而知识人的这种神秘激情却无疑意味着“知识分子的背叛”。

只有这样才能设想人的存在意义,以及人与其生存环境的道德联系;只有设



想道德法则超越于、独立于和无关乎自然规律、宇宙的神秘力量的情况下,才能构想良知;只有通过把自然法则的形象、人类生存模式归还给人的良知本身,才能考虑道德法则的实际存在与社会伦理作用。那种所谓的宇宙力量、末世论的悲观主义,是由那些高人在冥冥之中向人们所宣喻,他们甚至都没有能力去认识今天这个世界的复杂性,我们为什么要信奉他?信奉他意味着信奉那些剥夺我们的良知的力量,并且再次把我们的自由交付出去。这不是一种自大与自负,而是一种困难的责任,一种难以担当的重负:在任何时候,不站在神意一边,不站在奇迹和高人一边,不站在群体激情的队列里。有一种孤独的位置,有一种与这一切格格不入的位置,没有什么位置留给思考着的人,除了没有浪漫主义趣味可言的独立的个人思想。应该说,个人思想不是什么结论性的东西,而是一种思想方式。

我们的理性可能是极其微弱的,而在世界的各种利益和冲动之中,良知的作用更是微乎其微。如果说理性的某些方面可以被制度化,良知却没有任何制度化形式可言。良知在人类社会中就像个人的思考一样没有位置,因此,良知才找到了一个最不可靠的地方,那就是个人的思考行为,而不是任何成熟的可以放心使用的思想结论。良知,就像认真的修行,是一个过程化、境遇化和相对性的力量。在今天,良知的力量甚至根本不足以影响到行动的世界,至多只能在某些时刻对个人的内心产生某些类似隐痛的影响。但即使如此,我们也只能把希望归还给它。因为,即使在最老的天命思想中,在中国最古老的宿命论思想中,也为良知、为人心、为人的道德的作用留下了位置,即使在天人感应中,人也不完全是无动于衷的物体。

赢得了利益,失去了梦幻

没有独立存在的精神,除了在宗教与神话中,在童话和民间故事里。也从来没有单独存在的道德主体,无论是良知还是行为主体,这些因素总是与我们不完美的处境、不完美的德性甚至与我们混沌的内心状态混合在一起,瑕瑜互见。

但是如果精神单独存在,作为赤裸裸的主旨词,光秃秃像一个幽灵,人们真想借给这幽灵一条床单——那么,情况又会怎么样呢?人们可以读诗,研究哲学,买画和在夜晚进行谈话;但这就是人们会从中获得的精神吗?假设人们会获得它,可是人们随后就占有了它吗?这种精神是与它出现时的那个偶然

形态紧密相连的!它穿透想吸收它的那个人的人体,只留下少许震动。我们拿所有这些精神怎么办?……它会像一个幻象那样消失?它会化为微粒?它会逃脱尘世的维护法则?在我们心中向下降落并慢慢安定下来的尘埃微粒比消耗掉的多得多。它哪儿去了?它在何处?它是什么?倘若人们多了解一些这方面的情况,那么精神这个主旨词就会显得寂静得令人压抑?!

穆齐尔所描述的这些精神生活形态,我们都经历过:读诗,研究哲学,买画和在夜晚进行谈话。现在,在许多人的心里,这些活动所产生的瞬间震动已经平静下来,甚至不再参与我们对世界的感受方式,更不用说把这种少许震动传递到我们的行为之中了。精神生活像幻影一样消失了,人们赢得了现实——不,只是赢得了现实利益而失去了梦幻,失去了精神生活方式。那么现在,人们真的能够在匆忙的生活中通过把精神力量托付给高人,托付给某种神灵而重新跻身于那个世界?

理性和理性的社会批评,如同哈贝马斯所强调的,不仅旨在批评生产关系和造成社会灾难的社会驱动力,还包括旨在发现社会交往形式中所蕴涵着的潜能:人类日常交往当中的和解行为、相互承认基础上的主体间性、自律和尊严,以及共同生活中的稍纵即逝的幸福瞬间。启蒙的目的就是要明确这一点,并且反对宿命论。启蒙所要做的正是追问什么东西在过去、现在和将来是可能的,揭示现代社会所需要的文化潜力,并用这种潜力去发展社会的可能性,从而使变化不定的经验世界成为可以批判的问题,而不是受制于各种各样的决定论和宿命论。理性和启蒙的意义在于对“自由王国”的潜力的发掘,而不是对“必然王国”的信奉。

启蒙的“光”是什么样的?

今天,启蒙主义理性遭遇了强大的批评。理论上坚持总体性的理性启蒙,被认为在实践中必然转变为现实的极权主义,转变为敌视民主的权力结构。然而,正如哈贝马斯所说,这样的批判贬低了批判手段自身的价值。这样的批判把理性只是理解为“被夸大为目的的理性和顽固捍卫自我的主体性”。对工具理性的批评表明,理性的地位在今天有被“目的合理性”篡夺的危险,会导致极权主义,比如“国家官僚机构错误地认为自己是社会的中枢和顶端”。理性不仅是现代世界政治中的象征概念,同时要求发展新型的行为方式和交往形式。理性也存在于人类的历史当中,存在于社会运动的主要成就之中,比如,存在于民主法制国家的各种制



度和原则当中。这样的信念意味着理性是一种责任,而不是别的独立运行的历史原则。不同于把世界历史视为理性自我显露和自我实现的过程的黑格尔式的观念。在错综复杂的世界里,理论与实践之间渗透着许多中间环节。哈贝马斯说过:

我一直努力让自己摆脱目的论的世界观。要我说,这种目的论的世界观始终隐藏在唯物主义历史哲学的潜在规范假设当中。我信奉的不是生产力理性——所谓生产力理性,说到底就是自然科学和技术的理性;我信奉的是集中表现在社会解放斗争中的交往生产力。交往理性在资产阶级解放运动中为争取人民主权和人权曾发挥过巨大的作用;最终积淀在了民主法制国家的结构和资产阶级公共领域之中。

人的理性的力量是微弱的,人的良知是脆弱的,如果不信任它,我不知道我们还能信奉什么。即使需要对理性的批评,也应该是建立在更宽容的理性上。当理性充当启蒙者犯下了过错时,需要的是对理性自身的启蒙。德里达的表述是:

解构的方案是赞成启蒙运动的。我们一定不能把18世纪的启蒙与明天的启蒙弄混了……正确的态度并不接受关于赞成还是反对简单的“启蒙”的争论,而是每一次都要寻求差异,阐述我正在谈论哪一种启蒙,启蒙的“光”是什么样的,我赞成什么启蒙。

理性并不仅仅只有工具理性的内涵,除了规范的意义之外,理性力量体现为理解力和建立在理解力之上的想象力,还体现为对群体盲目和毁灭冲动的不信任。而良知则是热情与理性的结合物,是对人类痛苦的想象力和做出补救的愿望。良知是完善意义上的理性,也是难以被完全制度化的理性。无论这个世界已经多么合理化,良知为个人在世界上承担道德责任留下了空间。因此理性不仅意味着现实的制度化形式,还预示着没有终结的道德想象力,意味着精神生活在我们心中所产生的“少许震动”在人类事务中的良知作用的持续存在。启蒙是一个持续的过程,就像道德的完善、就像人的身心的修行是一个过程,还需要一个境遇,并且始终是相对的。如果我们缺少耐心,如果我们放弃了它或者陷于悲观主义,那么我们就只能坐等它的到来。那个时候,就是那些高人更加自大的时刻,也是他的信徒更加迷信的可悲的日子,而灾祸和悲观主义就几乎是人的命运了。没有奇迹,灾祸的发生不是奇迹,修正的希望也不能寄托于神灵或高人的奇迹。

佛教与中国社会

——兼谈人间佛教的世俗化问题——

黄夏年*

一、从白马东来到人间佛教

东汉永平七年(公元 64 年)的一夜,汉明帝在洛阳宫里守着母亲的灵位,不知不觉地睡着了。他梦到有一位神人,身上有日光,飞到宫殿前面。明帝被梦惊醒,心里涌起异样的欣悦。第二天一早,他召集大臣在殿前开会,询问这位梦中神人是什么神?大家面面相觑,回答不出来。这时有一位见多识广的傅毅勇敢地站了出来,他对明帝说:“我听说西方天竺国得道的人叫做‘佛’。他能在空中飞行,身有日光。你梦到的神人,恐怕是‘佛’吧?”明帝听了大喜,决定派遣使者前往天竺。使者在中天竺大月氏国遇到印度高僧摄摩腾和竺法兰,与他们一起用白马驮着佛经和佛像回到洛阳。明帝以白马为名建造寺院,供养佛像与高僧。佛教传入中国,走的是一条与中国传统与现实社会情况相结合的道路。

佛教初传中国,依附于黄老。当时人们把它看做方术的一种,认为是民间流行的信仰或巫术之一的。汉明帝的异母弟楚王英年轻时好游侠,结交宾客,晚年喜欢黄老,信仰佛教,将佛像与老子像并列供奉,祈求长寿多福。佛教的精深教理在当时也不为人们正确理解,灵魂不灭和轮回报应的思想是人们所理解的最初的佛教义理。佛教主张的修习禅定的方法,被理解成“息意去欲”四个字:“息”是呼吸,“意”是意念,就是说将控制呼吸与把持意念作为一种修行的方法。广西苍梧太守的牟博写了一本《理惑论》,认为佛就是人人崇仰的中国古代圣人,而且神通广大、变化无穷,与中国传统道教的神仙、真人、神人没有两样。

佛教对中国社会产生全面影响是在魏晋南北朝时期。这时佛教无论在经典教

* 作者为《世界宗教文化》杂志主编。