

普陀學刊



傅印題



第四輯

中国佛学院普陀山学院
编

上海古籍出版社

普陀學刊

傅印題



第四輯

中国佛学院普陀山学院 编

上海古籍出版社

图书在版编目(CIP)数据

普陀学刊. 第四辑 / 中国佛学院普陀山学院编. —
上海: 上海古籍出版社, 2017. 6
ISBN 978-7-5325-8472-7

I. ①普… II. ①中… III. ①佛教—研究 IV.
①B948

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2017)第 109043 号

普陀学刊(第四辑)

中国佛学院普陀山学院 编
上海世纪出版股份有限公司 出版
上海古籍出版社
(上海瑞金二路 272 号 邮政编码 200020)

(1) 网址: www.guji.com.cn

(2) E-mail: guji1@guji.com.cn

(3) 易文网网址: www.ewen.co

上海世纪出版股份有限公司发行中心发行经销

上海商务联西印刷有限公司印刷

开本 635 × 965 1/16 印张 20.75 插页 2 字数 269,000

2017 年 6 月第 1 版 2017 年 6 月第 1 次印刷

印数: 1 — 2,500

ISBN 978-7-5325-8472-7

B · 1011 定价: 52.00 元

如有质量问题,请与承印公司联系

《普陀学刊》编委会成员

总顾问:传印长老

顾 问:道慈 忻海平 邱平海 楼宇烈 杨曾文

主 编:会闲

编 委:(按姓氏拼音音序排列)

陈宏成	达照	方强	会闲	慧贤	界定	戒修
净旻	宽度	李四龙	门肃	妙印	妙永	明兰
能进	亲道	如义	圣凯	通了	惟航	惟善
心举	信光	星月	性纯	耀旻	袁德新	源流
湛空	张晓林	智明	智宗	钟锦	宗慧	

目 录

001 特 稿

003 论后世俗社会与宗教的现代性(刘久清)

055 佛教与现代性

057 不期而遇的“现代性”:清末民国中国佛教学术方法的特色及其
启示(王建光)

088 近代韩国佛教的形而上学受容与真如缘起论的作用(金永晋)

112 佛学的现代转轨——梁启超早期应用佛学思想探寻(张 华)

139 教制、戒律与仪轨

141 北宋慈云遵式的施食行法研究(黄国清)

159 人间佛教研究

161 关于《法华经》中的“正直舍方便”一颂(程恭让)

177 法舫人间佛教思想之启发(唐忠毛)

191 其他研究

193 从“朝圣”的演变看佛教发展(宗 慧)

216 中国佛教译场职分与翻经流程——以《楞严》经题为中心(李 欣)

261 福生(那提)——与玄奘同时代前往中国和真腊的密宗传播者
(林藜光 著 林 希、常 蕾 译)

275 学术动态

277 20 世纪 90 年代以来新发现犍陀罗语佛教写本综述(庞亚辉)

298 台湾地区“印度、西藏”佛教研究发展综述(1950—2000)

——以学术研究期刊为论谱(陈美华)

特 稿

论后世俗社会与宗教的现代性

刘久清(铭传大学通识教育中心)

【内容摘要】传统性与现代性在概念架构上固然分属两极,实质上却是无法完全分离、同时并存于今日社会。亦即要论析宗教在今日社会的处境,绝不能只是片面强调其适应现代社会情境的必要,否则,就会如世俗化理论般固然曾一度是讨论宗教现代性的主流观点,却不旋踵而需面对所谓世俗化理论的失败。哈贝马斯(J. Habermas)提出的后世俗社会概念,为宗教的传统性与现代性并存提供了一个相安的可能,也就是为宗教如何既能因应今日社会的特质以求生存发展,又能维持其传统精神与特质提供了一个可能的路径。此一路径所以可能之关键,在于多元现代性。本文之作,则在将此一思路适度梳理后,藉由中华现代性的概念检视我国宗教与现代性的关系,并以儒家是否为宗教之讨论,与台湾民间信仰的现代性转型为例阐述之。

【关键词】宗教的现代性 世俗化 后世俗社会 儒家/儒教 台湾民间信仰的现代性转型

绪 论

无论如何界定宗教,都无法否认这是一发生于社会中的现象,也就必然与社会有密切互动。现代性(modernity)既为当代社会变迁之主要方向、社会发展之主要目标(虽然不同社会有不同原因、考虑与不同发

展方向、状况),则宗教势必无法自外于斯。

只不过,发起于西欧的现代性,虽以基督宗教为其思想主要根源之一,现代性发轫之初,基督宗教思想也是其主要动力。然而,随着现代性之持续发展,宗教却逐渐遭遇困境,甚至在上世纪五六十年代一度被认为因现代性之高度发展而面临趋于消亡之威胁。宗教的世俗化(secularization)理论即为此一认知的最主要代表。

当然,事情由一开始就不是那么简单,对于现代性是否必然包含世俗化,始终有着争议。主要的争议在于如何看待宗教、宗教在社会中担任的角色与如何理解宗教与现代性的互动。

即便如此,要讨论宗教的现代性,终无法避免讨论世俗化,但也不能只是讨论世俗化。而是在面对当代社会日趋现代性的发展中,讨论宗教的因应之道,与宗教所可发挥的积极功能。

对此,哈贝马斯的“后世俗社会”(post-secular society)概念,提供了一个可能的模式。对此一可能加以检视,正是本文主旨所在。

然而,如果只做以上讨论,难免陷入将今日全球社会的发展走向乃普世趋同的错误。因为,现代性发展至今,我们已清楚认知,所发展出来的并非单一现代性,与“后世俗社会”相应的,乃是“多元现代性”(multiple modernities)。故而,还必须进一步讨论个别社会在面对现代性时遭遇的独特问题,方有可能比较彻底的解决以上问题。

此所以,要充分铺展本文主旨,检视后世俗社会实践的可能模式,就必须紧接处理一个主题,也就是在后世俗社会的概念框架下,讨论我国在追求现代性发展时所面对的宗教问题。

一、世俗化与后世俗社会

既然要讨论宗教世俗化,首先就必须确认何谓宗教与何谓世俗化。

世俗化理论主要倡议者之一,贝格尔主张要以实质定义宗教,[1]因而将其定义为“人建立神圣宇宙的活动”。[2] 由于“每一个人类社会都在进行建造世界的活动”,[3]在进行一种“秩序化的活动或法则化的活动”,[4]而宗教就是“用神圣方式来进行秩序化”。[5] 其中“神圣”意指:“一种神秘而又令人敬畏之性质,它不是人,然而却与人有关联,人们相信它处于某些经验对象之中。”[6]

由于“宗教所设定的宇宙既超越于人,又包含着人。神圣的宇宙作为超越于人的巨大有力的实在与人相遇。然而这个实在又向人发话,将人的生命安置在一种具有终极意义的秩序中。”[7]就此而言,“神圣”的反义词即“世俗”,意指“神圣性质的匮乏”。也就是“所有并未‘突出来’成为神圣的现象都是世俗的。日常生活的程序都是世俗的,除非能够证明它们在后来被认为以这种或那种方式输入了神圣的力量(如从事神圣的工作)。”[8]

因此,贝格尔将“世俗化”描述为:社会与文化部门脱离各种宗教机制与象征宰制的历程,就西方现代史来看,其表现即为基督宗教教会撤出过去控制、影响的领域,如教会与国家分离、剥夺教会领地、教育摆脱教会权威等。不仅如此,世俗化也意味着现代西方社会出现愈来愈多不依靠宗教解释来看待自己所处世界与生活的个人。[9]

[1] 贝格尔(Peter L. Berger)著,高师宁译,《神圣的帷幕:宗教社会学理论之要素(The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion)》,1991年。上海:上海人民出版社,第204页。

[2] 贝格尔:《神圣的帷幕:宗教社会学理论之要素》,第33页。

[3] 同上书,第7页。

[4] 同上书,第26页。

[5] 同上书,第33页。

[6] 同上。

[7] 同上书,第34页。

[8] 同上。

[9] 同上书,第128页。

世俗化的思考源自启蒙运动,其主要意涵在于认为世界日趋现代即益形世俗且愈不宗教,甚至最终导致宗教消失于社会之中。〔10〕 其所以如此,在于相信科学进步与随之而来的合理性将取代不理性甚至迷信的宗教,〔11〕 以及上一段指出的社会功能日趋分工,使得一些原本属于教会的功能,不再由教会承担。〔12〕

这样的发展,正是现代性的呈现。Max Weber(Karl Emil Maximilian “Max” Weber) 借用 Friedrich Schiller (Johann Christoph Friedrich von Schiller) 的用语将现代性诠释为“解除世界魔咒”(the disenchantment of the world),一个以合理化(rationalization)、合理化(intellectualization)为其特质的历程。〔13〕

道博莱尔以时钟的引入为例,说明合理化如何促进世俗化:〔14〕

12 世纪以来,科学、工业和贸易扩张的发展,不能再依靠修道院以打铃来计时的时间序列。人们需要更精确的时间度量方式,最终在 14 世纪之初以时钟的发明而得以实现,时钟放置在城市最高的塔上,每个人都能看到,如此,引入了世俗的时间秩序。教会时间失去了其重要性,时间也剥离了其来自上帝赋予的神圣特征,这种神圣特征转而由日晷来提供。一旦时钟开始管理时间,它就

〔10〕 Peter L. Berger, ‘Faith and Development’, SOCIETY, 2009, Volume 46, Issue 1, p. 69.
Peter L. Berger and Albert Mohler, ‘Rethinking Secularization: A Conversation with Peter Berger’ 2010, in AlbertMohler. com, retrieved at 2013 1202 from www. albertmohler. com/2010/10/11/rethinking-secularization-a-conversation-with-peter-berger-2.

〔11〕 Peter L. Berger, ‘Secularization Falsified’, 2008, in firstthings. com, retrieved at 2013 1201 from www. firstthings. com/article/2008/01/002-secularization-falsified-1

〔12〕 Peter L. Berger and Albert Mohler, ‘Rethinking Secularization’.

〔13〕 Max Weber, ‘Science as a Vocation’ H. H. Gerth and C. Wright Mills (Translated and edited), From Max Weber: Essays in Sociology, 1946, pp. 129 - 156, New York: Oxford University Presshttp://mail. www. anthropos-lab. net/wp/wp-content/uploads/2011/12/Weber-Science-as-a-Vocation. pdf RETRIEVED AT 2014 0506.

〔14〕 道博莱尔(Karel Dobbelaere)著,李华伟译:《世俗化的意义与视野(The Meaning and Scope of Secularization)》。《宗教社会学》,2013 年第一卷,第 90 页。

由人控制并从宗教时间的时代中脱离出来。19 世纪,铁路系统要求时间必须严格协调一致,之后收音机也是如此。

然而,身为世俗化理论的主要倡导者,贝格尔对世俗化的见解却以上世纪 80 年代为分水岭,他先是在 90 年代宣称世俗论正在退却^[15],更在进入本世纪后宣布世俗化理论已被证伪(Falsified)^[16]。

故事并未就此结束。

道博莱尔在其发表于 2009 年的一篇论文中指出,“由发表于本世纪的两项经验研究结果显示,”“我们可以期待在未来的几年里欧盟国家的显性世俗化程度将会增加。”^[17]此一迹象之明显,可以下述事例说明:^[18]

在西班牙,关于在某些特定情况下堕胎合法化的争论很激烈,在一些地区所谓的消极的安乐死已经得到管制。在法国,安乐死的问题是一个激烈争论的公共话题。这两个基本的、神圣不可侵犯的道德原则曾经被广泛认为是宗教社会的核心特征,现在却在直到近来还被认为是最典型的欧洲天主教国家中受到挑战。在“天主教”国家巴西,堕胎的合法性也正受到激烈的争论。

道博莱尔对厘清是否存在宗教世俗化问题所做的研究,以(如同 Peter L. Berger 所主张的)为宗教下实质性定义入手。他将宗教定义为:“一种与超验和超验实在相关的信仰和实践体系,在这个体系中,宗教权威编制了超验和超验实在并将所有追随它的人们统一在一个单一道德共同体内。”^[19]

[15] Peter L. Berger, 'Secularism in retreat', The National Interest. 1996, Vol. 46. retrieved at 2013 1201 from csrs. nd. edu/assets/50014/secularism_in_retreat. html.

[16] Peter L. Berger, 'Secularization Falsified' 2008, in firstthings. com, retrieved at 2013 1201 from www. firstthings. com/article/2008/01/002-secularization-falsified-1.

[17] 道博莱尔:《世俗化的意义与视野》,第 99 页。

[18] 同上。

[19] 同上书,第 86 页。

他认为要厘清世俗化理论能否成立,需由宗教的社会角色入手,亦即世俗化显示的是宗教在社会角色上的变迁。因此,世俗化这场社会变迁的范围虽遍及宏观社会系统、中观次系统(组织)与微观(个人)三个层次以及此三层次间的互动。^[20]要能(跨文化地)有效评估宗教社会角色的变迁,依上述他对宗教下的定义,就必须由宏观的社会系统面将世俗化定义为:^[21]

一种过程,通过这一过程,在功能分化的现代社会中,旧的包罗万象的、超越性的宗教系统,被限制为一种与其他子系统并列的子系统,在这一过程中,宗教系统失去了其对其他子系统的重要权利。也就是制度性宗教的权威失去了对其他子系统——如政治、经济、家庭、教育和法律等——的控制,这些社会子系统开始自主化,例如政教分离、科学发展为自主的世俗观点、教育从教会权威中解放出来。从而导致了功能性理性(functional rationality)的发展。

由于社会的现代性展现于其功能的分化,以致发展出许多子系统,如经济、政治、科学与教育。这些子系统既相同(社会对它们有同等需要)又不同(各自履行其特有的功能:商品和服务的生产与分配、做出有约束力的决定、有效知识的生产与教授)。由于

这些子系统的功能自主性依赖于其环境以及与其他子系统的沟通。要确保这些功能得以正常履行及与其他系统的沟通,组织(商业公司、政党、研究中心、学校)就被设立了。在每一个子系统内部及其与环境的关系中,沟通的达成要依赖于子系统的媒介(金钱、权力、真理、信息以及专有技术)。每一个组织也根据子系

[20] Karel Dobbelaere, 'Towards an integrated perspective of the processes related to the descriptive concept of secularization' *Sociology of Religion*, 1999, 60, no. 3, pp. 229-47.

[21] 道博莱尔:《世俗化的意义与视野》,第86页。

统的价值标准(竞争与成功、权力的分离、可靠性与有效性、真理)以及特定的规范进行运转。这些组织宣称其自主性并拒斥由宗教制定的规则,也就是子系统的自主化。例如政教分离、科学发展为自主的世俗观点、教育从教会权威中解放出来。在分析宗教对所谓世俗子系统的影响力之丧失时,宗教组织的成员最先讨论世俗化——世俗领域摆脱宗教控制而实现自主化。〔22〕

道博莱尔指出:随着“宗教权威对于其他社会子系统之式微——社会子系统的自主化——导致了功能性理性(functional rationality)的发展”,其结果就是前述的“解除世界魔咒”与其各个子系统的社会化(societalized, gesellschaftlich)。后者意指一个组织化的世界乃立基于各种非位格性的角色、关系与各种技术的协调合作,其行为模式的本质是形式性与契约性的,个人德行既不同于角色义务也就不重要。〔23〕

道博莱尔进而详细论述了随着社会子系统的持续分化,宏观的社会系统、中观的社会次系统(甚至是宗教组织)与微观的个人是如何与为何——走向世俗化发展。〔24〕

此外,为证明世俗化并非只是一典型的西方现象,道博莱尔引用 Enzo Pace 的研究,指出:即便在伊斯兰世界也可看到“自上而下”与“自下而上”两个相互支持的世俗化发展历程,甚至即便在欧洲、南亚、东南亚涌现伊斯兰激进主义浪潮,以反对年轻人的世俗化趋势,然而“这些年轻人可能仍然将自己的身份与伊斯兰教传统联系在一起,伊斯兰教仍然是赋予他们生活意义的价值资源,但是他们不再具有常规的宗教实践”。〔25〕

〔22〕 道博莱尔:《世俗化的意义与视野》,第 87 页。

〔23〕 同上书,第 88 页。

〔24〕 同上书,第 88—96 页。

〔25〕 同上书,第 97—98 页。

然而,道博莱尔的研究所显示的,并不表示贝格尔进入上世纪 90 年代以后对世俗化的论断就是错的。

因为,贝格尔固然做出我们生活于世俗化世界的假设是一错误的论断,[26] 却也不认为世俗化并不存在。重点在于对现代性的误解:现代性的必然趋向是多元(pluralizing),而非世俗。现代性的特征是在同一社会中出现日趋多元(出现各种不同信仰、价值与世界观)的发展,而多元性并不必然挑战所有宗教传统。[27] 正是由于多元性的发展,以至于道博莱尔甚至指出,“世俗化不仅仅是‘人造的’,也是可逆的。”[28]

此所以,贝格尔自承在其身从事宗教社会学研究的学术生涯中,犯了一项大错:误以为现代性必然导致宗教衰微;并提出了一项大的洞识:多元论削弱了各种各样理所当然的信念与价值。贝格尔将多元论解释为:人们在进行社会互动时,所凭借的信念、价值与生活形态极其不同,却同时并存。这样的多元论对人们的影响,不在其信仰什么,而在如何信仰。[29]

然而,一旦肯认现代性具备多元论性质,就无法再如贝格尔仍停留在一种现代性中的多元论,而必须进一步肯认多元现代性的事实。而这样的事实,又使我们必须面对不同文明、宗教如何共处、互动的问题,进而需面对有无可能因此发生“文明冲突”(clash of civilizations),这个亨廷顿在上世纪 90 年代提出的论题。对此联合国也高度重视,其大会更于 1998 年决议将 2001 年——本世纪伊始——定为联合国不同文明之间对话年。

[26] Peter L. Berge, 'Secularism in retreat'.

[27] Peter L. Berger, 'Secularization Falsified'.

[28] 道博莱尔:《世俗化的意义与视野》,第 91 页。

[29] Peter L. Berger, 'Protestantism and the Quest for Certainty', The Christian Century, 1998 August 26-September 2. retrieved at 2013 1201 from www.religion-online.org/showarticle.asp?title=239.

具有讽刺意味,且更不幸的是,就在2001年,发生了“9·11”恐怖攻击,一个迫使我们必须面对且深入探讨此一论题的事件。“9·11”恐怖攻击发生的第二个月,德国法兰克福书展颁发德国出版发行业联合会和平奖,得主哈贝马斯以“信仰与知识”(Faith and Knowledge: An Opening)为题发表演讲,其内容即在响应此一事件,并因而提出“后世俗社会”——在一个持续世俗化的社会中,始终有着宗教共同体存在的概念。[30]

演讲一开始,哈贝马斯即指出今日世界存在着世俗化发展下的科学与宗教二分,与二者间存在的张力。而“9·11”恐怖攻击虽是以宗教信仰发动,却是一现代性产物——原教旨主义(fundamentalism)用的虽是宗教语言,却全是仅见于现代的现象。[31]

因为,在那些伊斯兰恐怖分子身上所看到的,其手段与目的上的惊人不平衡,反应的是他们祖国为追求快速、激进现代化所促成在文化与社会上的不平衡:传统崩溃与政治上政教分离,均为他们带来羞愧感。面对消除市场边界的全球化历程,很多人都希望政治能回归另一形式,但不是回到与警察、情治机构乃至军队紧密连结的全球安全国家,而是凭着对理性的苍白希望与一丝丝的自觉,要回到广及全球的文明力量。[32] 以此为引,他开始讨论世俗化。

[30] Jürgen Habermas, 2001 'Faith and Knowledge: An Opening', trans. by Kermit Snelson, post on nettime retrieved in 2013 1010 from www.nettime.org/Lists-Archives/nettime-1-0111/msg00100.html 尤尔根·哈贝马斯(Jürgen Habermas)著,朱丽英编译,《信仰和知识——“德国书业和平奖”致辞(Faith and Knowledge: An Opening)》,《马克思主义与现实》双月刊,2002年第3期,第75—79页。

[31] Jürgen Habermas, 'Faith and Knowledge'.

[32] Ibid.