

# 佛教与当代文化建设学术 研讨会论文集（第二编）

以人为本  
——佛教文化的人文特质与内涵



西北大学出版社

# 佛教与当代文化建设学术研讨会论文集

(第二编)

## 以 人 为 本

——佛教文化的人文特质与内涵

西北大学出版社

## 目 录

|                                                               |               |
|---------------------------------------------------------------|---------------|
| 对当代中国佛教文化的几点看法·····                                           | 杜继文 / 1       |
| 宗教信仰与文化再生产的社会学难题·····                                         | 李向平 / 3       |
| 佛教与中国近世劝善运动 ·····                                             | 段玉明 / 10      |
| 佛教的人生论及其普遍价值 ·····                                            | 吕建福 / 21      |
| 在信仰与学术之间——对释印顺佛教思想的再反思 ·····                                  | 周贵华 / 30      |
| 对话与重建: 太虚大师论佛教复兴与文化重建·····                                    | 陈永革 / 44      |
| 人本与理性的佛教——全球化语境下的判教 ·····                                     | 魏德东 / 63      |
| 责任与使命: 藏传佛教与西藏当代文化建设·····                                     | 张 云 / 69      |
| 藏传佛教的文化内涵及特征 ·····                                            | 尕藏加 / 79      |
| “四无量”的修持与当代价值 ·····                                           | 德吉卓玛 / 88     |
| 能海法师及其沟通显密汉藏的思想与实践 ·····                                      | 纪华传 / 95      |
| 中国佛学院教育的现状与得失·····                                            | 宣 方 / 103     |
| 铃木大拙与东亚大乘观念的确立——从英译《大乘起信论》(1900 年)<br>到《大乘佛教纲要》(1907 年) ····· | 龚 隽 / 110     |
| 生活禅今论·····                                                    | 学 愚 / 133     |
| 以佛化生活移风易俗·····                                                | 徐文明 / 144     |
| 试析现代密教的教育理念与社会教化——以密教的“三句法门”为中心 ···                           | 夏广兴 / 148     |
| 佛教与道德关系论析·····                                                | 陈 坚 / 155     |
| 佛教改变生活——佛教与日常生活现象小议三则·····                                    | 李 翎 / 167     |
| 佛教教义与生态和谐简论·····                                              | 杨维中 / 172     |
| 佛教理论在死亡标准精确化方面的当代启示·····                                      | 海 波 / 181     |
| 论佛教慈善事业的开展及其当代意义——以“悲田养病坊”为例<br>·····                         | 张 森 刘辉萍 / 189 |
| 佛教文化与自我管理·····                                                | 王国棉 / 194     |
| 都市佛教文化功能的古今之变与当代价值·····                                       | 唐忠毛 / 201     |
| “末法”忧患意识引领下的中国佛教“弘法”之路 ·····                                  | 徐 麟 / 212     |
| 重在“贤修”,而非“崇圣(佛)”——《大智度论》菩萨思想中的“贤圣”观 ···                       | 杨 航 / 219     |
| 南五台六月庙会民间佛教活动考察·····                                          | 周玉茹 / 229     |

|                               |           |
|-------------------------------|-----------|
| 网络社会与中国现代佛教教育·····            | 刘建华 / 236 |
| 佛教社会化大众化与服务道德文化建设的“瓶颈”突破····· | 崔 峰 / 243 |
| 善恶并明: 佛教伦理思想要义与功能之我见·····     | 张爱萍 / 254 |
| 中国罗汉文化的内涵与特征·····             | 王鹤琴 / 261 |
| 《观音玄义》中的观音信仰内涵·····           | 李 媛 / 267 |
| 现世的洞察与心灵的超越·····              | 史全超 / 274 |
| 佛教艺术的创作过程及其历史意义与当代价值·····     | 谢志斌 / 282 |
| 试论佛教处世观的当代价值·····             | 魏 玮 / 302 |
| 浅谈佛教思想对传统孝道的影响·····           | 汤宇帆 / 309 |

## 对当代中国佛教文化的几点看法

杜继文<sup>\* 1</sup>

我因为年纪大了,现在基本不再外出参加会议,加之最近事情很多,天气也很热,不能给会议添麻烦。但我充分肯定这次会议,所以想谈五点意见:

第一,本次会议以佛教与当代文化建设为主题,我认为很有学术意义与现实意义,我表示拥护和热烈祝贺,祝会议取得圆满成功。

第二,目前的中国佛教是由大陆、台湾、香港、澳门等地佛教共同组成的。大陆佛教在十年中断之后重新复苏,取得了很大的发展。但目前依然存在很多问题,我觉得有一个问题现在大家重视不够,就是大陆佛教界的人才数量是越来越大了,但能独立思考、具有国际视野并积极与国外进行交流的人才很少。我们属于东亚文化圈,日本、韩国以及中国台湾、香港等地的交流很畅通,并与国际潮流相融汇,但大陆佛教在西方没有什么影响,汉传佛教经过台湾佛教界的努力而在海外获得一定影响,这是一件可喜的事情。宗教文化交流很重要,尤其是在全球化时代,佛教界人士,无论是在家居士,还是出家僧人都应该高度重视对外交往,很多重要的国际性宗教会议,中国大陆佛教界应该参加,至少通过这种方法表达中国佛教的存在。中国佛教在国际上的形象不能仅仅让港台佛教来代表,实际上,中国大陆佛教无论在信仰的虔诚度方面,还是在教义理论方面,都不比港台差。大陆佛教的国际参与问题以及由此而来的中国佛教文化的国际影响力问题应该引起佛教界和政府相关部门的高度重视。

第三,中国佛教文化的一个最大特点是重视人生,注重现实生活,强调人本,而不像其他宗教那样依赖外力,重视对神的信仰。也正因为如此,中国佛教特别重视对人生的探讨,和对社会与世界的观察,所以中国佛教的人生哲学以及世界观等方面都很发达,哲学思想极为丰富,成为整个人类的文化遗产。佛教没有神学,或者说神学思想很弱,一直没有成为中国佛教思想的主流。中国佛教强调人身难得,只有人能够成佛,这种思想与中国传统的人本思想结合在一起,得到了更好的强调,成为中国佛教思想的主流。对于中国佛教文化的这一特点目前重视的不够,还需要加强研究,这样才能凸显中国佛教的主体特征。

第四,当代中国佛教的宗教性依然非常强烈。佛教毕竟是一种宗教,宗教都会包含神秘性的文化因素,并借助这种神秘性而获得民众的信仰,获得社会的支持,从而在政治和经济等方面建立起自身存在和发展的社会基础。北欧国家的宗教很穷,信徒不给捐款,国家只好管起来。国家给钱,国家就能够对其进行全方位的管理,就连教义的修改也

<sup>\*</sup> 作者简介:杜继文,中国社会科学院荣誉学部委员、世界宗教研究所研究员、博士生导师。

要经过国会。世俗化就是宪法高于一切,所以,在那里的宗教世俗化是非常强烈的。没有钱,宗教就发展不起来,而钱的获得就要借助宗教信仰,借助神灵的感召。中国佛教有所谓方便的学说和策略,所以一直很灵活,讲双重真理,即所谓真谛和俗谛。从俗谛的角度来讲,为了吸引人们进入佛门,为了解决一些人的特别需求,可以大讲因果报应,三世轮回,可以树立偶像崇拜,于是出现了很多神灵信仰和膜拜体系。禅宗早期就是一种反对权威、追求思想自由的文化,后来获得了国家的支持,也开始敛钱,禅宗的精神慢慢消失。中国佛教的宗教性与人本思想是不冲突的,表明了佛教文化的多样化特征,并在诸恶莫作、众善奉行的旗帜下获得了统一。

第五,目前中国佛教领域已经没有真正意义的禅宗,禅净合流已经彻底终结了禅宗的历史。历史上的禅宗是底层民众的信仰,没有钱盖庙,也没有钱塑像,更主要的是在他们的精神世界,反对一切权威,反对一切束缚,追求自由,反对偶像崇拜,反对独立实存的西方净土,所以他们的信仰与净土宗的信仰是完全冲突的。历史上,禅宗所讲的禅净合一一是消解净土之后的唯心净土,是禅宗情趣下的净土,是禅宗精神的彰显,没有违背禅宗的根本宗旨。可是现在讲的禅净合流,却承认西方净土,这与禅宗的根本精神是违背的,与当初绝对反对西方净土的禅宗先哲有了巨大的分野。所以,现在的禅宗徒有虚名,其内涵与历史上真正意义的禅宗已经完全不同了。

# 宗教信仰与文化再生产的社会学难题

李向平\*<sup>1</sup>

**内容提要:**当代中国宗教与文化建设的关系,可以从宗教信仰与当代中国文化再生产的角度去梳理,很多问题就会迎刃而解了。文章从五个方面提出了对这一问题的分析。文化是资本化和权力化逻辑的集合体,而文化重建与社会重建的矛盾关系,恰好就是文化如何能够再生产的基本问题。制度与文化之间,那种貌离神合的复杂关系,被双双地镶嵌在国家权力秩序之中。社会缺席的文化建设陷入了一种困境。无论是文化与社会,都是一个双重建构的过程,我们应当关注文化的重建,但是,更要关注社会、民间的重建。这一建构,必须是一个双重而整体的变迁过程,先予解构,进而在“制度”层面,再行建构,促成中国社会、文化重建的核心要求。

**关键词:**宗教信仰 文化再生产 建构

宗教与当代中国文化建设的问题,我想先从一则墨西哥谚语说起:大家一起赶路,突然一位墨西哥人停了下来,不走了。他身旁的人问他为什么停下来,他说,走得太快了,早把灵魂给丢在后面了,应该停下来,等一等。

联想到当代中国宗教与文化建设的关系,如果谈论历史,尤其是佛教文化的历史,可以大书特书,固然已有很多成果。可是,论及当代中国佛教、中国宗教与文化建设之成就,就如同这则墨西哥谚语,宗教信仰实际上也是被丢在后面的东西了,如何谈论起与社会、文化的建设?这就构成了宗教信仰与当代中国文化再生产的社会学难题。把这一难题给梳理清楚了,宗教与社会、文化生产的问题,就会迎刃而解了。

## 一、文化与宗教文化的生产逻辑

财富、经济如何与文化、信仰乃至宗教在中国相互协调,进而推动中国社会、文化的建设,从而使中国人的精神成长和大众理性能够得到更好的培育和发展。实际上,这是对这样一些问题的考量:即如何把经济的、社会的以及文化的、宗教信仰的各类关系予以整合,从而在这些近似于二元对立诸多因素之间,寻找一个超越其对立乃至冲突关系、能够良性互动的整合机制,把社会建设和文化建设两大过程予以结构化。

这些关系及其问题的存在,使人们不难发现,在文化行动者、信仰行动者与外在世界之间,始终存在着某种“文化关系”或“信仰关系”。正是依赖着这种关系,个人与社会、信仰与宗教、国家与市场诸项关系被整合为一体。所以,人们的存在方式,并不仅仅是通

\* 作者简介:李向平,华东师范大学哲学系教授。

过实体,而是通过种种文化关系来识别、认同或者排斥、冲突的。它们必须被建构在相互外在的各种位置,并通过它们彼此之间的关系,来界定彼此的社会地位、权力边界、贫富差别等等。因此,就当代中国社会的文化再生产机制而言,它们可能已分化出如下五种文化结构:

1. 资本化的文化:这一点对于消费文化、文化商品的制造而言,为大众消费的要求而制造的音乐、艺术品、媒体、电影、出版等等。

2. 身体化的文化:一个人可以通过对其文化意义的理解,就能够对其文化商品进行消费。于是,文化资本就获得一种身体化的存在样态。

3. 民间化的文化:基于传统的文化资源和底层百姓的认知方法,他们建构了一种不同于权力秩序的人际互动、认同方式和对于外在世界的理解方式,从而建构了民间的合法生存根据。

4. 权力化的文化:其间,文化是国家权力得以渗透社会、民间的路径和方法,并在社会权力的关系网络中,把文化建构为一种权力资本。

5. 专业化的文化:这个层次的文化与大众消费文化相对应,亦可称之为“精英文化”,集中在高校及科研机构,实行专业化的研究,并通过文凭、专业论著、学者的影响进入社会。

6. 宗教化的文化。它基于各个宗教的信仰体系,借助于当代社会的出版系统、各种杂志刊物、纸质媒体与网络系统,所构成的文化认同方式及其文化作业。

在以上各个文化层面,渗透力最强的应当是权力和资本。它们之间有合作,同时亦会发生矛盾,或者是互惠式的交换。然而,由于社会的结构分化及其制度化的程度限制,其社会结构有两面,然其一面是权力化的文化再生产机制,一面则是资本化的文化再生产结构。因此,其他各个层面的文化再生产结构,往往行动在消费市场,想方设法地从权力化的文化结构中,争取合法性资源,意识无意识地强化了文化结构的权力化功能。至于那分布在一面的权力化文化结构,则把握着文化生产的合法性资源,亦要常常通过市场化的交换逻辑,来支配文化再生产的整个过程。这种文化再生产的构成及其逻辑,可以统称为“文化产业”。

在这里,文化的一面已被资本化的逻辑整合,一面却被权力化逻辑所支配。这两种逻辑之间的关系,常如一人驾二马那样,上下存有难以解决的冲突,身在曹营心在汉。如此,才会有国家提出的文化产业、文化建设的各种口号和不同要求。

文化给人们的生活和行动,提供了理解和支配的双重功能。前者给人以认同和互动;后者给人以区隔和权力。国家传统的意识形态处理方法,则要以一种“中间逻辑”的姿态,把此二者予以主观和客观的二元协调,以客观服从主观,并且在它们的服从之中,把文化建构为权力资本。

所以,时下里讨论热闹的文化重建与社会重建的矛盾关系,恰好就是文化如何能够再生产的基本问题。这些问题本身,就已经暗示当代不能再把文化的再生产机制,局限在主观和客观的二分对立结构之中,尽由权力资本横行其间,而应把它们视为一种结构



化产物,一种关联的存在和一种能够在社会平台上得以整合的文化资本。

传统社会里的文化,往往以价值边界的柔性、模糊和对融合的强调为特征;而现代社会之中,则主张制度化、客观化的形式。所以,唯有在制度与文化的复杂关系之中,才能够找寻到当代文化再生产以及宗教与社会、文化建设的基本机制。为此,文化才能被视为一种相互关联的存在,一种被社会(非国家)结构、被公民(非市场)认知了的关系结构、信仰认同、宗教交往等等。在此前提下,上述的六种文化再生产结构,才能被重新定义、被重新结构。

## 二、制度与文化:谁更重要

文化再生产的问题,在以往的学界讨论中,被转换成为制度与文化之争:是文化的重建,还是社会的重建?它也同时制约了宗教文化、乃至宗教与文化的再生产。

曾经有人认为,制度与文化的混淆,常常使中国知识分子困惑于中国现代化的转型而无法索解,只要把制度与文化的关系给予清楚的梳理,问题或许就能豁然开朗了。实际上,制度与文化的分合问题,并不完全出自于中国现代转型过程,而是近年来学人们讨论相关问题时的一种方法而已。在中国现代化难题面前,他们希望从文化的、或制度层面来获取解决难题的可能性。

制度与文化之本质关系,乃基于古往今来国家权力对于社会和文化的整体性功能替代,使制度与文化的关系互动成为无本之木和无源之水。因为,天下国家的庞大投影,一直遮盖着社会的身姿。它们作为制度与文化互动的中间逻辑,构成为国家与社会之间的矛盾,直接左右了中国文明的变迁。传统的中国秩序之中,仅仅是因为国家利益之重心所在,导致这一矛盾被长期淹没,难以浮上水面,得到人们的关注。

所以,制度与文化关系之争论,实质上是社会与国家之间的矛盾演进的产物。当国家权力格外强大的时候,社会几不存在,制度和文化问题亦不存在;当国家权力发生转型,制度与文化的问题随之而得以呈现。

虽然在迄今为止的中国问题之中,真正的社会依旧难窥全貌,总是那种国家替代社会的国家、或社会体现国家逻辑,至多是一种国家与社会重叠的“第三领域”、或者是国家与社会的合作主义。为此,人们大多在身体忙碌得忘乎所以的时候,在国家或个人能够集聚了物质财富之后,方才会想起“大脑”(文化、信仰)的问题,仿佛道德的提醒,总可挽救身体的堕落,所谓仓廩实而知礼节也。此类问题意识的转进,唯能反射出文化与制度之关系问题的内在逻辑。

制度与文化之间,那种貌离神合的复杂关系,被双双地镶嵌在国家权力秩序之中。传统的道德行动逻辑,体现在权力控制的空间。人们的道德领域难以自立自理,缺乏应有的制度依托。国家、权力、经济、文化、信仰、宗教……功能界限不清。传统的道德教化结构功能,始终未能完全转型,依然是国家负担伦理,运作成本巨大,道德要求几乎就等同于国家政治的教化要求。权力关系趋变,价值认同的方法陈旧。其间就是难以厘清的

制度与文化之间的复杂关系、难以分清的界限。

### 三、社会缺席的文化建设困境

当代中国有没有“社会”，是否存在与国家对应甚至领域独立的“社会”？古代的天与宗族、近现代的民族与革命、当代的国家与经济，种种关系结构之间，皆难窥见一个具有社会学意义的“社会”空间。八十年代之前的中国，以阶级斗争为纲，自然是国家政治取代了社会。近年才正式提出的“社会建设”“和谐社会”主张，就恰好说明了中国文明的现代变迁，长期处于一种社会缺席的状态，中国人只注意经济的、政治的、文化的建设，忽略了“社会的”建设。社会不存，文化如何？只能依附在国家权力之上，言其公共文化、大众理想，信仰认同，谈何容易！

近代中国之前，中国人不常使用“社会”这个字眼，而常用“国家”“天下”或“宗族”这些词汇，来表达人类社会生活中的组织或制度。中国历史上有“社”有“会”，却没有“社会”这个词汇。文献中的“社”与“会”，常指“春日社日迎赛土神的集会”，后来才指“村间集会”。在中国人的心目中，“社会”的意义历来就等同于秘密社会。

近代中国的文人士大夫，偶尔才使用“社会”一词来指涉社会团体，但这时的“社会”的准确含义，只是某种组织或学会，并无今日用于人类在其社会生活中的政治、经济组织之含义。因此，一个既非天下、宗族，又非国家、政治的社会领域的兴起，严格说来是一个比较晚近的现象。从起源上讲，它是随着近代历史而开始，并且在民族国家中历经政治革命之后，才得以获得了自己的某种制度形态。“社会”的概念，才逐步演化出志趣相投者、相互结合交往的团体意义。

特别是随着 civil society 的形成，“社会”一词，逐步能够指涉那种超出个人、家庭范围，形成市场、沙龙等组织的新人际关系领域，意味着社会是一个独立的领域，包含了将“私”合成为“公”的场所。它本身既可与家庭、国家、市场联系，更可以是一个既非国家亦非市场的自治领域。或者说，社会并不包括国家，但它可以国家存在为前提，预设一种特殊的国家，即拥有有限权力的国家存在；它也不包括经济、市场，但它应当是市场、经济发展的组织者和直接受益者。

尽管社会的定义极其多元，但人们也常常把占据一定领域、能够从事人的再生产、具有为日常生活所必需的文化精神、超越个别群体、满足成员主要生活需要、即在功能方面大体上能够自给自足的生活范围称之为“社会”。而在其与国家权力的关系层面上，“社会”还能够被视为一种渗透于权力之中并将之分解、分权的领域。正是这样一种特殊的关系整合，社会才能把公民个人与群体伦理规范结合为一体。既锻造个人的自觉自尊，亦建构了社会群体的公共认同。

社会就是这样基于利益和交换的一种联合体。个人、团体、企业、公司、宗教、行会等等，彼此为自己的利益、目的而共处在一起，相互依赖，既以利益为基础，又以“契约”和“法律”作为联系纽带。与此同时，它也建构了它所具有的一套自主性机构或制度，在它

自身与国家之间所存在的一系列特定关系,以保障国家与社会的分离并维持二者之间的有效联系。

倘若国家与社会之间这种有效的联系并不存在,无论经济发展是多么的快速,GDP的增加是多么的美好,它也是一种国家逻辑,那么,社会建设自然就在被忽略之列,上述意义的“社会”,就难以成为经济发展的直接受益者。国家强大了,社会却被悬置,文化、道德与信仰亦随之化为空洞。

因此,伴随着国家与社会之关系的再调整,社会逐步成为经济利益的分享对象之后,以及当代中国新社会阶层和新社会利益群体的渐次构成,当代中国的“新社会”亦得以逐步构成,社会建设的主题才会应运而生。

为此,文化建设、道德诉求方才会依赖于社会建设的基本要求,构成一个时代的呼声。宗教的文化建设,同样也需要这样一个前提。

#### 四、文化与社会的整体性双重建构

由于把制度与文化的对峙,视为当代中国文化再生产一个难以解开的情结,所以,人们常常要把本来是一个整体的文化重建和社会重建,一分为二,别自加以论述,然后以国家提供的中间逻辑来整合它们。于此,就会有这样的难题出现:既反对文化决定论,同时又顾虑制度的权威。如此,几乎消解了当代中国文化重建与社会重建的意义。

一直苦恼于中国问题和人心问题的梁漱溟,出自于他以伦理代宗教的论述,他曾经把中国问题与人心问题结合起来思考,差点没走上一个重建传统“伦理宗教”的道路(和今日儒教复兴之说大同小异)。他在其《中国建国之路》中认为,“……今天我的路没走通,而共产党的救国建国运动却有成效于世。……简单扼要说,中共……作了两桩事:好像一个伟大宗教那样子,填补了中国缺乏宗教的漏空;此其一。从而引进了团体新生活,以代伦理旧组织;此其二。”

梁漱溟的话,格外深刻,对于理解当下有关制度与文化的矛盾关系大有益处。如果把梁漱溟终生思考的两大问题予以整合,这就会变成一个“中国人心”的现象,那就是中国人的社会 and 道德如何重建的问题。其间的逻辑是:解决了中国问题,就等于解决了中国人的人心问题;反之亦然。倘若中国发生了危机,就等于中国人心出了问题,固有的文化-信仰出了危机。这一问题,意义严重,并且在实践层面模糊了中国问题与文化问题之间的界限,直接地呈现为国家替代社会、国家负担伦理、国家成为文化之象征结构的现代性,从而与现实权力结构的变迁紧密联系,并紧随后者的变化而变化。

梁漱溟说的团体生活,就是时下最关心的“社会”,实即中国人最要紧的“文化”“道德”“信仰”等层面的共同体形式。它们之间的关系,在今天的社会变迁构成之中,依然若即若离。然而,它们在中国社会中的变迁形式表明,国家与社会两边的权力秩序均已发生了变化,其特征表现为公-私混合模式。虽然在国家与社会之间,文化、道德与权力之间的分离并不很明显,但社会领域的空间已明显扩大,而社会化的道德要求及其公民特

征却日益呈现。所以,梁漱溟想做的两桩事情,正可经由社会与文化的双重解构,再重新让它们得以双重建构。

然而,它们很难被单独地、单个地建构起来。文化、信仰缺乏了社会团体的公共生活,是无本之木;社会失却了道德的规范,是无源之水。文化是一种社会自组织机制、信仰认同的结果,社会则是一种道德规范系统、宗教信仰的实践过程。它们不是一个能够二元分离的领域,它们应当被整体地加以建构。

一个好社会,犹如一个信仰共同体;一个信仰共同体,犹如独立自主的社会群体。这个社会群体可以被名之为商会、农会、行会、信仰团体……各种民间组织。

这是一个双重建构的过程,当然也是现代社会领域分割或制度分割的一个必然结果。在此制度分割的基础上,信仰与文化重建的当代性,出离了文化、伦理、神哲学的论域,而转变成为一个制度性的公共场域问题,特别是文化的社会性和社会公共功能的呈现,则可能被转换为一个制度的公共建构问题。所以,文化、道德意义、信仰共同体的呈现,就应当具有一个相应的制度空间,有一个自我界定的共同体边界,而不能再将其社会功能泛化,无所界限。否则,所谓的文化建构或社会建设,就很难以其制度化的形式理性,表达出它应当具有的社会性。

## 五、社会化的文化生产机制

中国社会的现代变迁,具有一个显著的特色。它表现在社会构成方面,即由小群组织转变为大群组织,从一个散漫的国家变成组织严密而紧凑的社会。这个变迁历程具有一个社会特质,就是现代化进程之中必然构成的科层化(bureaucratization)、组织制度化,促使各类社会活动成为有形式的、规章制度管理的组织。所以,在当代中国的社会变迁中,制度的变迁成为传统礼俗社会向现代法理社会过度的一个重要层面;而那些依靠价值规范及其共识构成统一、团结的传统宗教组织,伴随着小群社会或具体社会之削弱而减退,代之而起的是与大群社会偕与俱来的抽象世界。

在这个变化过程之中,有组织、制度化的道德规范或信仰认同,不但是一个社会重建的核心概念,同时也是中国现代社会转型中的中心问题。在此前提之下,承受着传统礼俗社会制约的中国伦理传统,不得不围绕着这个中心而发生相应的变迁,即适应现代抽象社会的建构,而不断地改变着自身的社会存在形式。因此,当代中国文化与社会的建构,必须是一个双重而整体的变迁过程,先予解构,进而在“制度”层面,再行建构,促成中国社会、文化重建的核心要求。

传统的文化,因在制度层面对国家权力及其组织的过度依附,组织和调整社会日常生活的作用非常弱小,往往依存在权力制度的公共教化功能层面。为此,在当代中国社会的文化重建要求中,这种依附式的文化形态难以为继,而只能在某种程度上变“教化依附形式”为“社会制度形式”,进而建立一种现代公民社会专业式(specificity)的组织形式,在商会、农会、行会、宗教等组织团体之中,重构文化目标及其影响社会日常生活的

进路。

所以,首先是要有自己的社会,然后才会有该社会需要的文化。否则,还是一种文化乌托邦,空洞的努力。我们应当关注文化的重建,但是,更要关注社会、民间的重建。人们需要明白的是,文化、道德、信仰是一种制度,这个制度就是国家与市场之外的社会。文化问题不在于文化,这是个社会理论上的社会问题、乃至政治社会学意义上的权力问题。否则,单弱的个人直接面对着强大的国家权力,即便是一个文化大师或道德宗师,他(她)亦将无能为力,空有教条、自我清高而已。

文化、道德、信仰、宗教是一种社会交往结构,至于公民道德更是一种社会交往结构。没有这个交往结构的“皮”,文化、道德、信仰的“毛”,只能生长如方外之野草,仅有自然意义而无社会特性。

当代中国社会,所谓的“消费主义”泛滥,不仅是“文化消费”,而且也是“国家消费”“宗教消费”,在消费活动及其仪式之中呈现出国家伦理及其教化要求。其实是“总体主义”,借助于经济发展而再度膨胀,是权力与资本的合作与交换,最后是国家消费了文化、甚至也消费了宗教。因此,问题的答案不仅仅在于文化的重建,更在于国家权力与经济市场之外的社会重建;至于中国文化、宗教文化、信仰认同乃至道德本身的诸种问题,也可在此过程中得到梳解和演进。因此,社会和文化的双重建构的一个前提,就是要把文化、道德、信仰从国家上层建筑落地,退还民间,扎下厚实的草根,将民间、传统落实在社会,转变为中国人日常生活的行动逻辑。正是在此层面,中国人亟须回归社会,在与他人的互动、合作之中,树立人的尊严和自由。

在道德国家化、信仰权力化、文化资本化的时代,中国人不是没有文化,不是没有道德,而是文化、道德及其精神被扭曲了;中国人不是没有信仰,而是信仰早已变质了。只有社会、真正的公民社会、民间社会,才是这种文化、精神、信仰的矫正器,才是文化重建的真实平台。由此看来,不能将中国社会、文化的重建等问题,简单地化约为文艺复兴、个人精神、信仰重建的呼吁,亦不能把社会的重建与文化的重建分而论之,遗漏了一个中国人最为需要的文化、道德与信仰的社会化诉求。

所以,社会与文化的重建,首先需要从国家和市场的关系中实行双重解构,然后才可能进行目前中国人急需的双重整体性建构。要为资本划定场域,给文化、宗教以社会空间。即便是作为权力资本的文化机制,亦须在一个制度化的社会空间里换取它最基本的合法性。所谓的资本化、身体化、民间化诸种文化,问题反而不严重,关键是它们要具备一个公民的、社会的基础。

然而,改革开放三十多年过去了,今日中国的文化发展战略,人们看到的大多是硬件的、文化产业的发展要求,或者就是国家“软实力”建设规划。不是国家的,就是市场的;而民间的、社会的、专业的诸多建设空间,几乎就全被淹没了。

中国人应当记取的是,一个自立而超越于国家、市场之外的社会领域,方才是文化、道德、信仰、个人精神可能成功养成的基本平台。因为,公共文化、文化信仰,社会之交往理性也。

# 佛教与中国近世劝善运动

段玉明<sup>\* 1</sup>

**内容提要:**面对失范后的社会道德失序,怎样重建一个适合平民阶层的近世社会,成为时代紧迫的任务,由此催生了轰轰烈烈的近世劝善运动。虽然其重心明显是在儒家思想运动方面,但是佛教的影响往往被忽略掉,将佛教善书纳入近世佛教的研究是一件有意义的做法。印度佛教原典中拥有丰富的劝善理念的内容,这些理念逐步被介绍到中国,并对近世伦理并及劝善运动产生了巨大影响。在道教善书中,就有很多吸收了佛教的劝善理念的内容。在此基础上,还催生出了具有佛教自身特色的劝善运动。

**关键词:**佛教 近世 道教 劝善运动

“近世”区别于“古代”“中世”,是日本学者提出的一个划分中国古代社会的概念。上世纪二十年代,日本学者内藤湖南认为:中国社会在唐宋之际有一个根本性的转型,之前为“古代社会”和“中世社会”,之后为“近世社会”。东汉以前的“古代社会”置诸不论,“中世社会”更多地体现出贵族化的特色,可称为“贵族社会”或“精英社会”,也因门阀氏族是其中坚而被称为“门阀社会”。“近世社会”则更多地体现出平民化的特色,可称为“平民社会”。后续的研究证实,此之假说基本可以成立,唯可修正者,时间或自中唐开始。<sup>①</sup>

唐宋之际的根本性转型,深刻地影响了中国古代社会的道德进程。在以贵族为其中坚的“中世社会”,道德秩序依靠贵族的群体操守范塑和影响整个社会。自汉兴起的征辟察举选官制度,“科别行能,必由乡曲”<sup>②</sup>,选出的贤良方正、博士弟子、孝廉茂才理论上都是地方认可的“行能”精英,或品行高洁,或才学出众。在他们获得很高的社会地位之后,又通过极尚阀阅的婚姻形成相对封闭的社会系统——“上品无寒门,下品无势族”<sup>③</sup>,以确保其门风的不受败坏,并通过诫子书(如诸葛亮《诫子篇》)、家训(如颜之推《颜氏家训》)之类将此门风变成具有道德约束力的家族法规。一言以蔽之,以儒家伦理为其核心的道德秩序通过他们稳定地体现出来,他们是整个社会的道德楷模。位居其下的佃客、部族、奴婢借助对他们的仰望形塑自己,形成合于社会规范的行为。上下相得益彰,构成了整个“中世社会”的道德秩序。至于隋唐,科举制代替九品中正制,个人“行能”不再成为入仕的标准,乡曲也不再参与“科别”的过程,个人的道德操守遂与选官制度

\* 作者简介:段玉明,四川大学道教与宗教文化研究所教授。

① 李华瑞《20世纪中日“唐宋变革”观研究述评》,载《史学理论研究》2003年第4期。

② 《后汉书》卷四《和帝纪》。

③ 《晋书》卷四五《刘毅传》。

基本脱节。贵族阶层所拥有的道德优先性,丧失了“中世社会”的那种引领地位,不再成为范塑和影响社会的榜样。而更由于庄园经济的崩溃,逐渐失去了社会高位的他们在与平民阶层土地私有制背景下的经济较量中败下阵来——“名虽著于州闾,身未免于贫贱”<sup>①</sup>,最终退出了历史舞台。此一变革对社会道德秩序的影响至为深远,诚如唐人柳冲所言:“(隋)罢乡举,离地著,尊执事之吏,于是乎士无乡里,里无衣冠,人无廉耻,士族乱而庶人僭矣。”<sup>②</sup>

进入“近世社会”,面对失范后的社会道德失序,怎样重建一个适合平民阶层的社会道德秩序成为时代紧迫的任务,由此催生了轰轰烈烈的近世劝善运动。此一运动的肇始,一般是以《太上感应篇》的出现作为标志,故常被纳入在道教研究的范围。<sup>③</sup> 而由明清的实际观照,更多的学者将其视为三教合一思想运动的结果。<sup>④</sup> 虽然如此,其重心却明显是在儒家思想运动方面,佛教之于其中的影响往往只是一笔带过,以至于治佛教史者至今仍不将之视为佛教研究的内容。有鉴于此,笔者撰成是文,以求彰显中国近世道德重塑中的佛教影响。

## 一、佛教原典中的劝善理念

就其社会取向而言,说佛教是一种劝善宗教绝对不错。(吴)维祇难译《法句经》卷下第二十二《述佛品》明确宣称“诸恶莫作,诸善奉行,自净其意,是诸佛教。”<sup>⑤</sup>是故在佛教原典中,本有一套绵密的劝善理念。这套理念以十善恶业为伦理核心,报应轮回为驱逼动力,最终达致福寿得道的目标。

传为(汉)摄摩腾、竺法兰译《四十二章经》第三章称:

佛言:众生以十事为善,亦以十事为恶。身三、口四、意三。身三者,杀、盗、淫;口四者,两舌、恶骂、妄言、绮语;意三者,嫉、恚、痴。<sup>⑥</sup>

“杀”指杀生,“盗”即偷盗,“淫”为淫乱,“谗构离间,谓之‘两舌’;咒诅毁讟,谓之‘恶骂’;无诚实,谓之‘妄言’;谄谀巧诌,谓之‘绮语’;妒贤掩善,名之为‘嫉’;愤彼衔怨,谓之‘恚’;不忧生死、惟恣贪欲,谓之‘痴’”。<sup>⑦</sup> 十善恶业从身、口、意三方面对人的

① 《唐大诏令集》卷一一〇《诫励氏族婚姻诏》。

② 《新唐书》卷一九九《柳冲传》。

③ 朱越利:《〈太上感应篇〉与北宋末南宋初的道教改革》,载《世界宗教研究》1983年第4期;卿希泰,李刚:《试论道教劝善书》,载《世界宗教研究》1985年第4期;李刚《劝善成仙——道教生命伦理》,成都:四川人民出版社,1994年;陈霞:《道教劝善书研究》,成都:巴蜀书社,1999年。

④ [日]酒井忠夫《中国善书研究》,刘岳兵,等译,南京:江苏人民出版社,2010年;包筠雅:《功过格:明清社会的道德秩序》,杜正贞,等译,杭州:浙江人民出版社,1999年;吴震《明末清初劝善运动思想研究》,台北:台湾大学出版中心,2009年。

⑤ 《大正藏》第4册,第567页中。

⑥ 《大正藏》第17册,第722页中。

⑦ 宋真宗《注四十二章经》,《大正藏》第39册,第518页中。

行、言、思给出了一个基本的道德判断：凡杀、盗、淫、两舌、恶骂、妄言、绮语、嫉、恚、痴则为恶，而不杀、不盗、不淫、不两舌、不恶口、不妄言、不绮语、不嫉、不恚、不痴则为善。不难看出，十善恶业只是一个很粗的伦理纲要，故在佛经的具体阐释中常常更被细化。例如，在《佛为首迦长者说业报差别经》中，“杀”即被细化为自行杀生、劝他令杀、赞叹杀法、见杀随喜、于恶憎所欲令丧灭、见怨灭已心生欢喜、坏他胎藏、教人毁坏、建立天寺屠杀众生、教人战斗互相残害“十种”<sup>①</sup>。此种细化在不同经中表述不同且各有出入，如在《分别善恶报应经》中，“杀”被细化为自手杀、劝他杀、庆快杀、随喜杀、怀胎杀、劝堕胎杀、酬冤杀、断男根杀、方便杀、役他杀“十种”。不止于此，在《分别善恶报应经》中，由“痴”析出之“慢”又有恣纵我慢、轻慢父母、轻慢沙门、轻慢婆罗门、轻毁贤善、轻慢亲族、不信因果、轻厌自身、憎嫌他人、不信三宝“十种”；而获多病报之自坏有情、劝他令坏、随喜坏、赞叹坏、不孝父母、多结宿冤、毒心行药、悭吝饮食、轻慢圣贤、毁谤师法“十种”恶业与获地狱报之不善身业、不善口业、不善意业、恒起身见、恒起边见、邪见不息、作恶不辍、淫欲邪行、毁谤圣贤、坏灭正法“十种”恶业等，则跨越了单一的恶业分类，很难归于某一类恶业中。<sup>②</sup> 此一情形说明，在十善恶业的总体框架下，佛教劝善伦理本是一个开放的系统，可以因便加以疏释扩充。此之特征为佛教脱离古印度背景的传承适应开启了通路，也为佛教传入中国后的伦理融合给出了答案。在十善恶业中，身、口六业较为外显而易为人把握，意三业着落于欲、情、智上，把握较难，故常被分疏扩充极细。如在《中阿含经》卷二十三《秽品·水净梵志经》中，意三业即被分疏扩充出邪见、非法欲、恶贪、邪法、贪、恚、睡眠、调悔、疑惑、瞋缠、不语结、悭、嫉、欺诳、谄谀、无惭、无愧、慢、大慢、慢骛、放逸等21种。<sup>③</sup> 由此看到，以十善恶业为基本架构，借助疏释扩充佛教发展出了一套非常细密的伦理准则。这套伦理准则几乎涵盖了世俗行思的方方面面，卷入了法律与道德监管的双重意义。

以报应轮回观念为依托，佛教认为修善去恶可以获得种种果报。在《分别善恶报应经》中，佛陀在回答输伽长者“因果善恶报应云何”时明确称：

一切有情作业修因善恶不等，所获报应贵贱上下、种族高低差别亦殊。……众生业有黑白，果报乃分善恶。黑业三涂受报，白业定感人天。<sup>④</sup>

依据《佛说分别善恶所起经》分说：行十善者，其在世时求利疾得、财产日增、钱物不失、富乐终身、不为伤害、不畏官人、家事修治、起卧安稳、身体强健、寿命增长、口气香好、语言不谬、为人称信、仕宦如意；死后得生天上，端正净洁、诸天敬重、天女作妇、天人所侍、为乐无极；转世得为王侯公卿之子，端正姝好、洁白自喜、黠慧晓事、多知多见、明经晓道、为人善性、受人敬爱。行十恶者恰恰相反，其在世时财产耗减、钱物不保、贫贱忧苦、

① [隋]法智译《佛为首迦长者说业报差别经》，《大正藏》第1册，第891页下—第892页上

② [宋]天息灾译《分别善恶报应经》卷上，《大正藏》第1册，第896页下—第898页下。

③ [东晋]僧伽提婆译《中阿含经》卷二三，《大正藏》第1册，第575页中。

④ [宋]天息灾译《分别善恶报应经》卷上，《大正藏》第1册，第896页中/下。



多逢非祸、常怀惊怖、家室不和、起卧不安、常得噩梦、多病短命、忧恚自杀、仇怨极多、人不敬信、职位常失；死后堕入地狱，毒痛考治、烧炙蒸煮、斫刺屠剥、押肠破骨、拔舌穿喉、火柱抱身、销铜入口，欲生不得，久久乃出；转世为人，下贱丑恶、愚痴无知、不能语言、为人所憎、疾病缠身、常当短命；转世为畜生，魂魄无形、愚痴无知；或堕饿鬼道中，苦不可言、不得水饮，转世为人贫穷冻饿、从人乞讨、受人唾骂。<sup>①</sup>不难看出，在《佛说分别善恶所起经》分说中，从形而下的现世利益到形而上的终极安排，尽与修善去恶的行为关联起来。这样，无论是为此在的好处，还是为来世的幸福，便都有了修善去恶的动力。故在每段分说后，佛陀总不失时机地奉劝世人：“如是分明，慎莫犯杀”；“如是分明，慎莫取他人财物”；“如是分明，慎莫犯他人妇女”；“如是分明，慎莫妄谗人”；“如是分明，慎莫瞋恚于人”。在佛教的观念中，一切善恶造业必有报应，无法逃避，只是时间先后而已，故不可以障于目前而毁善从恶。而且，由于善恶可以累积，也不可以因善小而不为、因恶小而屡犯：

莫轻小恶，以为无殃，水滴虽微，渐盈大器，凡罪充满，从小积成。莫轻小善，以为无福，水滴虽微，渐盈大器，凡福充满，从纤纤积。夫士为行，好之与恶，各自为身，终不败亡。<sup>②</sup>

倘能自始至终修善去恶，矢志不渝，按照《四十二章经》《出曜经》等的说法，最终即可获证佛道。

总之，佛教不只以十善恶业为核心形成了一套完整的伦理体系，围绕此体系同时还有一套系统的催迫理念，以求将其落实到具体的实践中去。由此看到，佛教劝善理念不只是一种伦理主张，同时还有很强的实践意愿。<sup>③</sup>

## 二、佛教劝善理念与道教善书

佛教传入中国后，随着佛经的逐步翻译，其劝善理念也逐步被介绍到了中国，并对中国的近世伦理并及劝善运动产生了巨大影响。就此立论，我们可以从其与道教善书若隐若现的关系中得到印证。

如上所言，《太上感应篇》是最早出现的严格意义上的道教劝善经文。以其为先导，宋代以降产生了一大批道教劝善书籍，重要者如《文昌帝君阴骘文》《太微仙君功过格》《关圣帝君觉世真经》《文昌帝君蕉窗圣训》等。然仔细分析，它们的许多理念实是来自佛教或受到了佛教很深的影响。

在道教善书中，积善成仙是整个劝善理念的基础，并以之与旧有道经拉开了距离。但早在《四十二章经》中，佛教修善远恶可以得道之说已经有了特别张扬：“众生以十事为

① [汉]安世高译《佛说分别善恶所起经》，《大正藏》第17册，第516页下—第519页下。

② [吴]维祇难译《法句经》卷上，《大正藏》第4册，第565页上。

③ 段玉明《佛教劝善理念初议》，载《云南社会科学》2005年第5期。