

佛学研究

樣初題



第四期



天竺貴客——唐玄奘

中国佛教文化研究所
《佛学研究》年刊编辑部

新平知覺

PDG

好讀書僧傳時看解教方修取
 將刻杖龜殼用主休柳色春山
 映梨花少雪歲北窗桃李下開堂
 但結香 伯叙先生屬書 龍珠

馬一浮書

伯叙先生姓顧名疇，字伯叙，法名淨緣，法号正明。此照系弟子吳信如、顧龙珠提供。

印刷：北京時事印刷廠
 出版：中國佛教文化研究所
 地址：北京市北長街 27 號
 郵編：100031
 電話：66038749
 印張：19.5 字數 44 千
 （國內統一刊號）CN11—3346/B
 國內定價：21 元



日本少林寺拳法联盟
宗道臣二世宗由贵总管



中国佛教文化研究所
吴立民所长



著名韩国佛教学者
李箕永先生

少林寺与禅文化国际研讨会举行



中国著名学者巫白慧、苏晋仁、石峻先生等在主席台



著名僧人、重庆佛教
协会会长释惟贤法师



中国著名学者黄心川先生



河南嵩山少林
寺释永信法师

摄影：朴永焕

成就一切智智 应求真善知识

《华严经》里曾经谈到，文殊菩萨看到善财童子善根成熟，堪为法器，为了让他进一步得到提高，于是劝他南行参访各位善知识。善财童子听从了文殊菩萨的教导，遂南行寻访，结果参得五十三位善知识，得十种成就，证得功德圆满。

文殊菩萨本是表示智慧法门的，但是他并没有以此自得，反而劝导善财童子向各位善知识求教参证，他告诉善财童子：“善男子，若欲成就一切智智，应决定求真善知识，求善知识无生疲懈，见善知识无生厌足，于善知识所有教诲皆应随顺，于善知识善巧方便勿见过失。”足以说明菩萨的博大胸怀和谦虚的品德。

善财童子所参的善知识，是行愿圆满，行解双优的诸佛菩萨。但在世俗生活中，善知识无非来自于二种情况，一种是礼人为师，正如孔夫子所言：“三人行必有吾师”；另一种是来自于书本和各种实践，是谓“实践出真知”。这就是“若欲成就一切智智，应决定求真善知识”。

历史证明，古代大德高僧和学者大师都脱离不了这二种形式，凡有成就之人，必是多方参学之士。“参”是内心思索，只有外参诸师，内参求证，方能成大器，成为博学多材之人。这就是

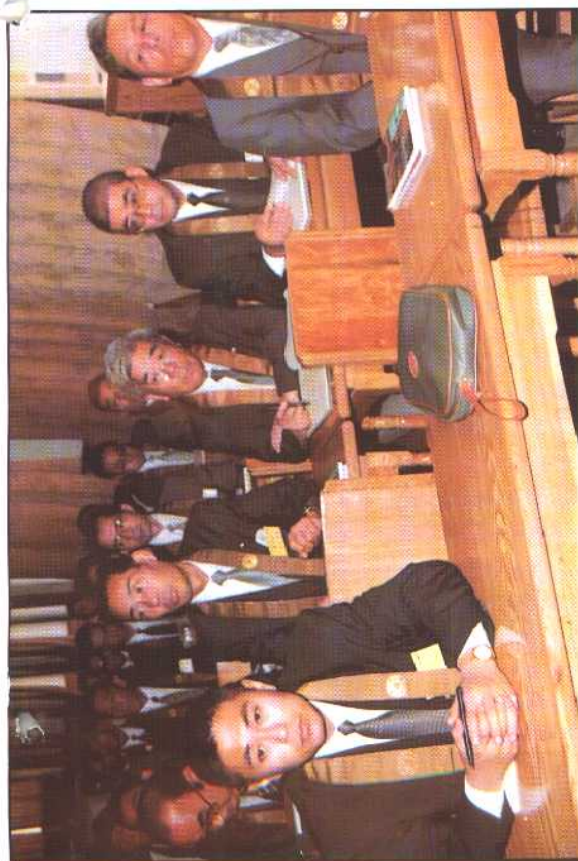
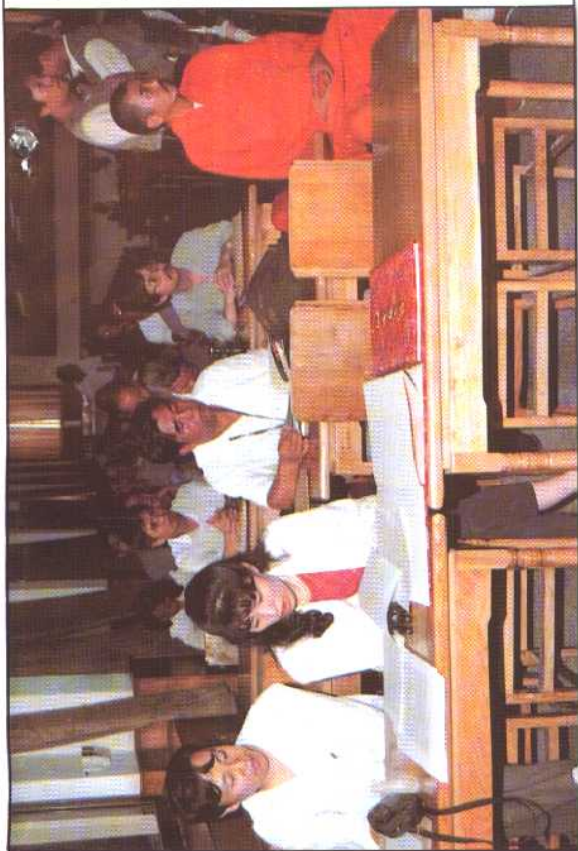
“求善知识无生疲懈，见善知识无生厌足”。

学术研究本身就是一个“参”的过程。高僧学者如果没有经过广泛参学的过程，是不会成为大器之人的。曾有人说有成就的人都是站在别人的肩膀上而成为巨人，形象地说明了不经过“参”的人是不能取得成就的。也说明了学术成就是经过一代又一代的努力，一代又一代的知识积累，积腋成裘，方乃成果如山。这就是“于善知识所有教诲皆应随顺”。

世界上的知识是无穷尽的，而每个人的知识又是有限的。人人都有自己的局限性，不可能样样精通，门门在行。即使是名家大师也有不懂或不足之处。我们只能在广“参”的过程中，有选择的汲取对自己有用的知识，又以平常心善待众人，看见别人的长处，认真对待自己的不足，这就是“于善知识善巧方便勿见过失”。

善财童子参访的五十三位善知识中有五十位善知识仅以一孔之得传授于他，由此也可理解文殊菩萨为何会有博大的襟怀。学海无涯，学无止境，愿我们每个人都有善财童子的虚心求“参”的精神和文殊菩萨的谦虚品德。由是，成就一切智智。

中国代表在会上



日本代表参加开幕式



【佛学研究】

(中国佛教文化研究所)

公元 1995 年

佛历 2539 年

第四期

主 编：吴立民

副主编：黄夏年

编 委：(按姓氏笔划为序) 王 新 方立天 田东辉 李家振

任 杰 刘 峰 吴立民 何 云 宋立道 苏 军

净 慧 林子青 张文良 黄夏年 魏承彦

目 录

卷首语

成就一切智智 应求真善知识

佛教现代化专题研究

佛教在市场经济转轨中的机遇与挑战

——兼论当代中国宗教的若干理论问题 王雷泉 (1)

关于佛教文化的研究 孙昌武 (10)

佛教与二十一世纪 麻天祥 (20)

佛教与现代化的关系考察

——以南传佛教国家为案例 宋立道 (31)

佛教哲学与当代中国哲学 李观明 (41)

中国佛教传统的现代转换及其意义二题 李向平 (44)

略谈如何弘扬中国佛教的优良传统 李富华 (52)

实践人间佛教内核 转换佛学研究课题 邓子美 (59)

佛教文化建设之我见 骆坤琪 (63)

提高僧伽素质是当务之急 夏金华 (68)

- 佛教教育杂谈 项一峰 (73)
- 关于西藏寺院发展的一点思考 许德存 (77)
- 提倡编纂寺志 弘扬佛教文化
——略陈佛教改革之管见 丁锡贤 (83)

义理探玄

- 佛法禅定论(续) 吴信如 (87)

禅宗研究

- 略说祖师禅 吴立民 (98)
- 曹洞立宗论 何云 (111)
- 试论禅宗在明清时的变异 唐大潮 (121)
- 略论近代中国禅佛教 何建明 (126)

中外佛教

- 印度瑜伽与少林武功 黄心川 (136)

印度佛教研究

- 印度佛教心性思想述评 方立天 (142)
- 印度佛教“空”之迁变 黄夏年 (158)

经典研究

- 《般若心经》元晓新解 (韩) 李箕永 (162)
- “武林藏”之我见 李际宁 (168)
- 以佛解《易》 援儒证佛 唐明邦 (172)
- 前苏联科学院东方学研究所写本部典藏西域本经籍
G. M. 榜迦德—列文 合著 杨富学译 (178)
M. L. 沃罗巴耶娃—吉斯雅托夫斯卡雅

佛教文学

- 经典的设置与消解
——论重显颂古的历史意义及文本策略 黄卓越 (188)
- 苏轼禅诗表现的艺术风格 (韩) 朴永焕 (196)

人物述评

- 认知与般若

- 从神会禅学的“知”看般若的意义 邢东风 (211)
- 延寿“一心为宗”的现实意蕴 刘元春 (220)

佛教史地

- 六朝时期佛教在岭南地区的传播 (香港) 范家伟 (225)
- 湖南隋唐时期佛教的地理分布 张伟然 (235)

佛教艺术

- 新疆吐峪沟石窟佛教壁画泛论 贾应逸 (240)
- 四川摩岩造像“唐瑜伽部总持王”柳本尊化道“十炼图”
调查报告及探疑 陈明光 胡良学 (250)

学术随笔

- 因明研究中的逻辑主义评析 曾祥云 (265)

书刊评论

- 《苏轼禅诗研究》序 任继愈 (271)
- 《佛藏辑要》序 苏晋仁 (272)
- 《佛书解说辞典》序 苏晋仁 (273)
- 学术评论应该实事求是 编辑部 (274)
- 令人遗憾的书评 黄夏年 (274)
- 是谁忽视了基本功修养 卢守助 (279)
- 评《令人遗憾的〈中国禅学思想史〉》 徐绍强 (282)

学术会议

- 第四届国际佛教学术奖颁奖仪式在北京举行 乙涓 (286)
- 法门寺地宫唐密曼陀罗世界全面破译 韩金科 (289)
- 少林寺与禅文化国际学术研讨会举行 本刊通讯员 (292)
- 重庆大足石刻研究会及第四届年会综述 光银 (294)
- 应慈法师佛学思想研讨会在上海召开 高振农 (299)

学术资料

- 《圣教论》 巫白慧 (300)
- 本期英文目录 王玉东 (4)
- 编后

Contents

The Favorable Circumstances and Challenges lying ahead of Buddhism at the turn of Market Economy	Wang LeiQuan	(1)
On the Academic Research of Buddhist Culture	Sun ChangWu	(10)
Buddhism and the 21st Century	Ma TianXiang	(20)
A Discussion on the Relation between Buddhism and Modernization	Song LiDao	(31)
Buddhism Philosophy and Contempotory Chinese Philosophy	Li Guan Ming	(41)
On Two Questions of the Modern Changes of Chinese Buddhist Tradittion and its Significance	Li XiangPing	(44)
Notes on Carrying forward the Fine Tradition of Chinese Buddhism	Li FuHua	(52)
The Practice of Mundane Buddhism and the Transformation of Buddhism Research Focus	Deng ZiMei	(59)
Notes on the Construction of Buddhistic Culture	Luo KunQin	(63)
An Urgent Matter—How to Improve the Quality of Buddhist Saigha	Xia JinHua	(68)
On the Buddhism Education	Xiang YiFeng	(73)
Notes on the Development of Tibetan Buddhist Monastery	Xu DeCun	(77)
Compilation of Temple Annals and the Developing of Buddhist Culture	Ding Xi Xian	(83)
On the Buddhist Meditation(continuous)	Wu XinRu	(87)
Investigation of the Tradition Dhyāna	Wu LiMin	(98)
On the Chaodo Sect in Condusties	He Yun	(111)
The Transtormation of Zēn sect in Ming and Qing Dynasty	Tang DaChao	(121)
A Brief Discussion on the Zēn Buddhism in Modern Times	He JianMin	(126)
Indian Yoga and ShaoLin Martial Arts	Huang XinChuan	(136)
On the Mind—Nature in Indian Buddhism	Fang LiTian	(142)
Changes of "'Sūnga" in Indian Buddhism	Huang XiaNian	(258)
Yuan Xiao's New Commentary on "The Sūtra of the Heart of Prājnā"	Ree-KinRong	(162)
On the "Wulin Tripitaka"	Li jinin	(168)
The Buddhistic Zxplanation about "Ehou Yi(易)" and Buddhism Explained from the View of Confucianism	Tang MingBang	(172)
Literatures from West Region Stored in Oriental Institute of Former U. S. S. R.	Tr. by Yang FuXué	(178)
The Construction and Commentary on Buddhist Canons	Huang ZhuoYue	(188)
The Art style Displayed by SuShi's Zēn Poems	Po-Rong Ham	(196)

Shen Hui's "Zhi(知)" and "Prajna is not recognition"	Xing DongFeng	(211)
The Modern Significance of Yan Shou's Thought	Lu YuanChun	(220)
The Spread of Buddhism in LingNan Region in the Six Dynasties	Fan JiaWei	(225)
The Geographic Distribution of Buddhism in Hunan in Sui and Tang Dynasties	Zhang Wei Ran	(235)
A Brief Discussion on the Mural Painting of Tuyok Buddhist Grotto ...	Jia YingYi	(240)
"The Dhārani King of Tantric in Tang Dynasty" Curved in the Polished Cliff of SiChuan Reports on the "Shi Lian Tu" of Liu Ben Zuen	Cheng Guang Ming and Hu Liang Xue	(250)
Logic Reviews on the Academic Research on Hetuvidyā	Zeng XiangYun	(265)
Preface to "Research on SuShi's Zēn Poems"	Ren JiYu	(271)
Preface to "Essence of Buddhist Sūtra"	Su JinRen	(272)
Preface to "Dictionary of Buddhistic Works"	Su JinRen	(273)
A Regrettable Book Review	Huang XiaNian	(274)
Who Ignores the Basic Training?	Lu ShouZhu	(279)
On the "A Regrettable' Zēn Research History in China'"	Xu ShaoQiang	(282)
Reward Ceremony of the 4th International Buddhism Academic Research Rewards is held in BeiJing	Yi Juan	(286)
The Ma ṇḍala Unearthed from the Underground Sanctum in Fa Men Monastery Is Deciphered	Han JinKe	(289)
The Symposium about ShaoLin Monastery and Zēn Culture	Reporter	(292)
Reviews on the Research Institute of Da Zu Sculpture and its 4th Annual Meeting	Guang Yin	(294)
The Symposium on the Buddhist Thoughts of Master Ying Gi	Gao ZhenNong	(299)
Āgama-sā 'Stra	Tr by Wu BaiHui	(300)

稿 约

中国佛教,是一部外来宗教传入的历史,也是一部经中国人士接受、改造后,成为中国化佛教的历史,更是一部向外弘传、走向亚洲,走上世界的历史。几千年来,在中国历史上,没有哪一个外来的宗教文化可以和佛教相比,没有哪一个宗教有佛教这样大的影响,佛教不仅影响了中国传统文化的格局,而且铸就了亚洲佛教的文化带,正如赵朴初会长所指出的:“佛教是中、日、韩三国之间的黄金纽带”。1995年将举行“中日韩三国佛教学术会议”,为配合这次会议,《佛学研究》1996年刊的主题定为“中外佛教比较”,欢迎海内外各界高僧大德和专家学者就此主题踊跃撰稿,发表高论,提出建议。大作一矣采用,即付优厚稿酬。

来稿请寄:北京市北长街27号中国佛教文化研究所

《佛学研究》编辑部 邮政编码:100031

佛教在市场经济转轨中的机遇与挑战

——兼论当代中国宗教的若干理论问题

王雷泉

内容提要：统计数字表明，传播媒体时时使用的“宗教热”一词，是在文革中处于冰点以下的宗教，随着改革开放，逐步升向常温的社会现象。由于历史的遗留问题和现实商品大潮的冲击，表现为“热中有冷”和“热中有乱”两种困局。文章分析了鸦片论、特区论、适应论、文化论、相容论、制衡论这六种相互矛盾的理论框架。认为由于理论上的暧昧不清，使正统宗教徒不敢理直气壮地坚持自己的信仰，使社会上有宗教需求的人对正统教团产生疑惑，从而促成地下宗教势力和歪门邪道盛行。作者提出有四种因素使佛教面临复兴的机遇：一、政教分离已成不可逆转的世界性趋势；二、佛教在各教平等竞赛中处于领先地位；三、经济体制改革为佛教的发展奠定了社会基础；四、具备独立品格的佛教知识分子群体正在形成。文章指出：佛教必须回应世俗化的挑战，调整在信仰、社会、文化三大层圈中的关系，使信仰素质、组织规模和文化品位三者保持均衡发展。知识分子对宗教问题的关注和研究，将有效地制约“宗教非宗教化”现象的蔓延，并直接改变“宗教非学术化”的局面。经理性提纯的宗教，在走向现代化的中国有可能发挥更大的社会批判作用。化世俗而不为世俗所化，永远是佛教面临的现实课题。

作者：王雷泉，1952年8月生，哲学硕士。复旦大学哲学系宗教研究室主任，副教授。

中国在转入市场经济的过程中，经济秩序和价值规范正在重组，秩序与混乱并存，希望与失望同在。从宗教社会学角度看，越是在转型变革的时刻，思想文化的活跃性和影响力越是空前和深远。在失去精神重心和价值依托的时候，人们尤其需要超越的宗教精神滋润。当前，在传播媒体中时时可见“宗教热”这个语词。对这个带有文学色彩的语词，人们往往会得出不同的判断，甚至在实践中作出截然不同的决策。^①在进入本文主题之前，不妨先对此作一番料简，看看所谓的“宗教热”究竟是什么，应如何看待这种现象。

一、什么是宗教热

当代中国大陆的“宗教热”，发生在一个特殊的历史背景下。随着政府对宗教信仰自由政策的落实，人民群众中原被压抑的宗教活动逐步从地下转入正常，宗教研究也从一片荒芜中开展起来。除了各教自己的研究机构，社会上新成立了许多宗教研究机构和学术团体，编译出版了大量宗教典籍、宗教学论著和工具书，并创办了专门的宗教学术刊物。一些大学和研究所培养了一批宗教学研究人才，宗教课程，尤其是佛教方面的课程，受到大学生的普遍欢迎。^②佛教界与学术界

的隔阂正在日益消除,双方共同举办学术会议已是寻常之事。佛教界的主体意识趋向形成,90年代以后,佛教刊物开始面向社会,并举办了佛学征文比赛;^③寺庙也破天荒地举办面向大专学生的禅学夏令营。^④据笔者统计,在全国报刊论文集和宗教刊物上发表的宗教文章,1949至1957年为944篇,1958至1966年为826篇,1967至1976年为25篇,1977至1992年为16,125篇。特别是进入90年代后,几乎每年都以加速度态势发展。

上述大起大落的数字表明,这是在文革中处于冰点以下的宗教,随着改革开放,逐步升向常温的一个社会现象。若对照文革以及在文革前就滋生蔓延的左倾路线对宗教的限制乃至消灭,可说现在确实有点“热”;若纵向对照中国历史、横向比观世界上的宗教,应该说现在的宗教还没有达到正常温度。有人忧心忡忡所提到的“宗教热”,实际上是与社会生活中使用频率很高的“宗教问题”一词紧密联系在一起。^⑤但是,在我看来,这里的问题,在所谓“宗教热”中,由于历史的遗留问题和现实商品大潮的冲击,表现为“热中有冷”和“热中有乱”的两种困局。

所谓“热中有冷”,指佛教的主体性格不明,在一部分佛教徒中的确存在一种悲观迷惘的情绪,不能理直气壮地坚持自己的宗教品格,“在教不言教,实为当前佛教界的时代病”。^⑥由于佛教的宗教地位不坚挺,导致宗教组织和宗教活动中的世俗化倾向。在舆论宣传中,往往片面理解“人间佛教”的口号,强调佛教去适应世俗生活,而佛教批判现实、化世导俗的主旨却有所忽略。

所谓“热中有乱”,指外道邪说借宗教之名或乘宗教之虚得以泛滥。根据笔者调查,社会上有很多人是通过气功和文人所写的所谓禅学书籍接触佛学的,^⑦一部分人就此成为正信的佛教徒,但也有一部分人受到误导,流为“相似佛法”或“附法外道”。从宗教社会学角度看,前一阵子的气功热和“禅学热”,实际上是正信佛教受到压抑的产物。在佛教

的宗教地位不坚挺的情况下,在“宗教是一种文化”的大旗下,佛教的部分内容通过气功和文人禅之类形式表现出来。更有甚者,改革开放以来,土洋迷信借民俗、科学、文化之名得以冒头。皇历、“推背图”、“骨相学”等竞相出版;算命、面相、星相、解梦等打起科学研究的旗帜,甚至与电脑结合在一起;早就流变为民间习俗的原始信仰借搞活经济之名重获提倡,神汉、巫婆活动也有所抬头;一些会道门也打着佛道教旗号进行活动。^⑧当正信佛教不能摆脱以往受压抑的阴影,不能确保自身的宗教品格和主体地位时,社会的宗教需求所形成的巨大引力就会吸纳其他宗教,甚至在一段时期内导致邪门外道的泛滥。

二、理论和实践中的“悖论”现象

宗教信仰,是信奉某种特定宗教的人们对超越理想或超人间力量坚定不移的信念及全身心的皈依,宗教徒以共同的信仰组成独特的社会实体,将这种思想信念规范自己在世俗社会中的行为,并按照超越理想进行改善世俗社会、提升全体人生的社会实践。宗教在中国的必然复兴,是不以任何人的主观意志为转移的客观事实。问题在于:宗教将以何种形态发展。

“宗教热”反映了变革时代宗教发展的客观大势;而上述“热中有冷”、“热中有乱”的问题则反映了现阶段宗教状况不能满足人民群众精神生活中的宗教需求。当前有一种奇特的现象:当一部分佛教徒言必称“人间”,力图使自己适应世俗生活时,在一部分非佛教徒中,却把佛教的大旗举得甚高,甚至盖庙造像这些纯粹的宗教行为,反倒成了有些地区的政府行为和企业行为。

上述教内教外出现的“越界”行为,表明千百万人民群众的宗教实践已走在宗教的理论研究之前。三中全会以来,理论界、政府部门、宗教界对宗教在社会主义社会中的

存在,大致有六种具有代表性的理论观点:^⑨

(一)鸦片论 由于受教条主义思维模式的影响,把马克思、恩格斯针对当时西欧历史背景条件下而提出的某些宗教观点,当作放之四海而皆准的绝对教条,认为中国社会主义时期的宗教仍然只是“麻醉人民的鸦片”,对社会主义社会是有害无益的。此论仍束缚着相当一部分的党政干部和理论工作者,也使深受左倾路线之苦的宗教徒余悸未除,成为“热中有冷”现象的冷风源。

(二)特区论 套用“一国两制”政治制度的构想,把宗教作为社会主义制度下的特区看待。此论在理论上回避了受到宗教徒强烈抵制的鸦片论,用政治上的权宜之计来对待比政治更为久远的宗教问题。其理论深处,仍把宗教看作有待克服的旧思想残余,不过是在宗教走向消亡之前姑且让其暂时存在。我们不妨称它是一种“温和的鸦片论”。盖在实际操作中,这种“特区”往往成为带有歧视意味的宗教“保留地”。

(三)适应论 这是对上述二种理论的进一步修正,包含“协调论”和“适应论”两个阶段。80年代中期理论界首先提出“协调论”,认为宗教可以同社会主义相协调。因为一方面社会主义社会仍有着宗教存在和发展的根源,另一方面在社会主义制度下中国宗教的社会性质发生了根本变化,所以宗教可以在政治、经济、文化、艺术、教育等多方面和社会主义社会相协调,同时协调是相互的。^⑩

此论对宗教的发展提供了一个比较积极的理论模型,但它回避了宗教与马克思主义哲学的关系,宗教在社会主义社会得以存在和发展的终极依据仍无从安立。进入90年代以后,党政高层对理论界提出的“协调论”作了修正,中共中央〔1991〕6号文件明确提出“适应论”。1993年在一篇领导人的重要讲话中,对“适应论”作了权威表述:一方面提出“积极引导宗教与社会主义社会相适应”,

另一方面要求宗教信徒“改革不适应社会主义的宗教制度和教条”。这一提法引起了宗教界领袖的疑虑。^⑪

其实,不管是“协调”还是“适应”,只有在保持各自特点的事物之间才有可能,而缺乏主体性的宗教事实上也就失去了自己和社会社会主义社会相适应的根本前提。由于没有触及哲学上的深层理论问题,故在实际操作中仍带有功利主义的倾向;或者强调宗教在国际友好交往中的统战功能,或者强调宗教在旅游观光中的经济功能。

(四)文化论 由于上述三种理论或隐或显地把宗教看作落后消极的旧思想体系,有些宗教界和学术界人士避开宗教的信仰特质和政教关系等敏感问题,推出“宗教是一种文化”的口号。这在当时的局面下是积极的,它强调佛教可以在主流意识形态认可的文化外延地带,为社会起到积极的作用,但这种理论更强调的是佛教有形的文化遗产,至于无形的哲学思想、佛教的修证内核,文化论是无法包涵的。相反,文化论的提法光强调外延而忽略了核心,把宗教的内核,即信仰建设、组织建设淡化了。文化是一个极其宽泛的概念,它是人类生存、认识和活动的方式,是人不断适应、认识和改造世界(自然界、社会和人内心世界)的过程。人的文化创造活动凝结为物质文明和精神文明。即便在精神文化中,也包括世俗文化和宗教文化二个既有联系又互相区别的方面。宗教若抽去自己的信仰核心,仅仅保留共世间的文化外壳,就没有必要让宗教继续存在下去,园林、旅游、文物等部门完全可以最终取而代之。

(五)相容论 这是宗教界内一部分人提出的护教理论,认为宗教与社会主义有相通之处,甚至说宗教是科学社会主义的来源之一。这是历史上的宗教人士所谓神圣之国统治地上之国,第一义谛兼容世俗谛之说的翻版。这种一厢情愿的理论,既不符合作为资产阶级革命成果的世界性的政教分离潮流,

也有悖于当今中国的政治现实。

(六)制衡论 在肯定宗教与人类共存亡的前提下,提出世俗世界与神圣世界互相区别、互相制衡的观点。它从发展的观点来看待世俗社会和宗教,认为这二者都是在历史中形成的,各自都有待完善。人类社会所具有的一切善行和美德、幼稚和成熟,宗教也同样具有。社会在发展,宗教也在发展,宗教的形式可以改变,宗教的内容可以提升,宗教将伴随人类走向未来。宗教与社会中的各种政治力量、经济力量以及各种思想体系之间,处于一种互相制约、监控、促进的关系,双方都有不可取代性。制衡论比文化论前进的地方,就是正面提出佛教在这个社会存在的价值。此论尤其强调宗教批判现实、化世导俗的功能。所谓制衡,就是佛教可以对政治操作、经济活动、社会事务等等,提出批判、修正、补充和促进发展的作用;反之亦然。^⑨

当今的宗教活动和宗教工作,大抵处在这六种相互矛盾的理论框架中。第一种理论虽与政府宗教政策文明抵触,但在不少人内心深处仍有市场;第五种理论站在护教立场,也得不到教外大多数人的认同;第六种理论,目前只存在少数人的书斋中。起主流作用的,是第二、三、四种理论。这三种理论,基本上只涉及宗教的社会层圈和文化层圈,主要讨论的是作为社会成员的宗教徒如何适应世俗社会,以及作为宗教表现形式的共世间文化外壳如何与世俗文化不相违背,却有意无意地淡化作为宗教存在于世的根本前提的信仰层圈,^⑩我们称它们是在宗教问题上“摸着石子过河”的半截子理论。理论上的暧昧不清,必然导致实践上的混乱。它所带来的问题,使正统宗教徒不敢理直气壮地坚持自己的信仰,使社会上有宗教需求的人对正统教团产生疑惑,从而使地下宗教势力和歪门邪道出现。

以1993年10月召开的中国佛教协会第六次全国代表大会为标志,才开始把佛教的

重心转入信仰层圈。这种重心转移,并未成为全教团乃至全社会的共识,故在当前宗教复兴的形势下,出现上述“热中有冷”和“热中有乱”的反常现象。在宗教理论和实践中所存在的混乱现象,表明需要解放思想、实事求是,勇于探讨“什么是宗教,宗教的本质和社会作用,在社会主义社会中宗教属于何种上层建筑范畴及其与经济基础的关系等一些理论‘禁区’”。^⑪

三、中国佛教发展的历史性机遇

吴立民先生1994年初在法国答记者问时指出:佛教在过去是中国文化的重要组成部分,在现在是精神文明建设的一个重要方面,在未来是解决人类精神问题的必由之路。^⑫这段话,非常精辟地概括了佛教在中国历史中的地位,在当代社会主义社会中的作用,以及在世界宗教之林中的发展前景。

作为人类文化重要组成部分的宗教,在人类文明史中有三个发展阶段:第一阶段是长达几十万年的原始宗教;第二阶段是阶级社会出现以后的民族——国家宗教,原始宗教的自发性、平等性为人为性、阶级性所代替,宗教蜕变成统治阶级的官方意识形态。第三阶段是世界宗教,世界宗教在创教时期往往作为官方国教的异端而出现,其普世性和超越性是对狭隘的民族、阶级、政治利益的反动。在其发展过程中,又为世俗统治者所利用,带上人为宗教的色彩。然而,伴随三大世界宗教的出现,人与人之间破天荒第一次产生了一种超越种族、语言、政治诸关系的信仰关系,不分籍贯和语言,不分畛域和国籍,开始按信仰结集。合乎逻辑的历史进程应是:人类宗教的第三阶段在更高的阶段上复归到普世的、自发的宗教。

“文革”结束之后,中国宗教有二个转折阶段:第一个是1978年中国共产党十一届三中全会之后在宗教问题上的拨乱反正,从而为宗教从一片废墟中恢复提供了政策上的保

障。第二个转折是1992年邓小平南巡讲话后,全国转入市场经济。这一转折为宗教在下个世纪的全面复兴提供了根本的社会基础。问题在于:在中国已有二千年历史、几乎成为中国固有文化组成部分的佛教如何在这场宗教复兴运动中抓住机遇。

让我们先回顾一下历史。“白马驮经”、“一苇渡江”,来自喜马拉雅山南麓恒河、印度河系的印度佛教,汇入中国的黄河、长江河系,融汇成独具特色的中国佛教。这场延续近二千年的宗教融合运动,在中国宗教史上,并非空前,亦非绝后。在中国历史上,至少有三三次大规模的宗教文化融汇:

第一次是在华夏文化圈中进行殷周鼎革时周公奠定的伦理化宗教传统,在春秋战国的“百家争鸣”中,经周、鲁文化和以齐、楚文化为代表的非周文化的冲突和融汇,至秦汉时形成“王霸杂用、儒道互补”的格局。在这“旧邦维新”的演变中,孔子生前虽未成就“尊王攘夷”的事功,却在身后完成“素王之王”,奠定了日后两千多年中国宗教的基调。汉代《三礼》的形成和白虎观会议,标志着儒教国教地位的确立,维护王权统治和宗法血缘关系的敬天祭祖观念,成为知识阶层理性诠释的大传统文化,而“怪力乱神”的民俗信仰则作为小传统文化而成为潜流。

第二次是在东方文化圈中进行因僵化的儒教经学解体,东汉末年的社会批判思潮及其后魏晋玄学对儒教的国教地位进行了冲击,佛教恰值儒教失落之际大规模传入中国,填补了因儒教的现世指向和其他民间信仰的粗俗鄙陋所留下的精神空间,满足了社会各阶层的宗教需求。佛教传入中国,就进入了中国宗教的精神历程之中。佛教运用自身在理论思辩上的优势,超越了中国本土儒、道二教的弱点而承担起发展深化中国宗教的历史使命,使中、印两种高级文化在保持各自特征的前提下互相渗透、互相融合。

第三次是在东西文化圈中进行明末基

督教再度入华,佛教徒自觉地站在中华民族本位文化立场上,对西方宗教进行批判。鸦片战争之后,儒教逐渐退出国教地位,佛教在世界性的政教分离运动的大背景下复兴。两次“庙产兴学”风潮迫使一盘散沙状态的佛教徒自觉地组织起来,并为延续和重建教团而举办新型的佛教教育活动。“五四”前后,佛教徒在争取宗教信仰自由的同时,参与“反孔教”运动和“非基督教运动”,表明佛教在更大范围面临着三大宗教冲突融汇的问题。

以1919年的“五四”运动为界,历史上的中国佛教,处于第二次宗教融汇运动中,表现为儒佛道三教间的冲突和融合。而当代中国佛教,则处于更大范围的第三次宗教融汇运动中。原来制约着中国佛教发展的政教、儒佛、教俗三重关系,^⑩以及由此使佛教付出的负面代价,^⑪今天都已发生根本性的变化,这种变化为佛教在当代的复兴带来了前所未有的机遇。

(一)政教分离已成不可逆转的世界性趋势 佛教与政治、经济的关系,突出表现为同国家的关系。中国佛教史上的“僧官制”和“度牒制”,表明佛教从未凌驾于王权之上,而是处于王权的有效控制之下,区别只在于这种控制的强弱程度。进入20世纪以来,政教分离已成不可逆转的世界性趋势,近代中国佛教复兴运动中所创建的佛教组织,太虚法师提出的“议政而不干政”的口号,就是在这种潮流中所获得的成果之一。就佛教的圆融、和平的宗教性格而言,佛教只有在政教分离的格局下才能得到健康发展。

当前,政府和佛教界提出“僧要象僧,庙要象庙”的要求,就是在佛教不干预政治、教育的前提下,国家在法律上确保佛教的宗教品格和主体地位。“在教言教”与“在政言政”是同一问题的两个方面,佛教领袖赵朴初居士对当前某些地区存在的“政教不分”局面的批评,正是自觉地回应着政教分离的世界大势。

(二)佛教在各教平等竞赛中处于领先地位 中国历史上的儒、佛、道三教关系,主要表现为儒、佛二教关系。佛教在中国发展的时空不平衡性,背后机制端在儒教。^⑩随着封建社会的解体,儒教已从政教合一的国教地位退出,恢复了儒学的人文主义思想原貌,这为佛教真正自由的发展扫清了障碍。随着科学技术,特别是交通和通讯技术的异乎寻常的发展,地理差距已大体上被克服,没有一个国家能脱离世界其他部分而孤立存在。现在东西方宗教打破各自局限,互相对话、相互渗透的时代已经开始,因为“‘世界’这一概念的含义以及人的地位和人的精神需求,现在正处于根本变化中。”^⑪宗教之间及宗教与社会各种思想间的对话,其前提就是承认各种思想都含有真理,都具有平等地位。而中国历史上三教鼎立的模式,早启当代宗教多元化之先河,为未来宗教之发展提供了一条行之有效的选择。

大乘佛教连结了印度文化和中国文化,成为东方文明的代表之一。印度和欧洲大部分民族同出印欧雅利安语系,在人种和宗教上有着共同的渊源。文化存在于传播中。源于闪族系统的基督教主要在欧洲雅利安语系中发展,构成西方文明的主流;源于印度雅利安人的佛教却大成于中国,构成东方文明的代表之一。在科学向宗教取得全面胜利的今天,佛教否定创世主及独断论神学、主张主体觉悟的学说却独擅胜场。在世界走向一体化的今天,佛教当仁不让地成为连结东西方文化的纽带。

(三)经济体制改革为佛教的发展奠定了社会基础 改革开放使中国大陆迈入世界经济一体化和东西文化交流的格局之中。经济体制的改革,改变了政企合一的局面,必然在经济底层环境扫除旧宗法制度的残余,为佛教的发展带来新的活力,并改变着佛教的存在形式。现在有越来越多的人认识到,现代化过程与宗教并不对立,它们之间是一种辩证的关系。市场经济形成中在道德领域带

来的负面代价只是暂时的过渡现象,“现代化本身产生的问题会增长对宗教的需求”,“宗教乃是减轻现代化带来压力的一种可能方式。”^⑫进入90年代后,佛教在社会层面出现了一些引人注目的变化。除了继续得到港澳台同胞和海外华人的无私援助外,正在崛起的大陆民族工商业者开始投资佛教事业,并给予佛教界虽为数不多但意义深远的资助。寺院经济出现了一种新的类型,由企业集团在房地产开发、旅游业、殡葬业等经济实体中,恢复或新建作为企业中相对独立的寺庙,然后赠予僧团,或与僧团形成一种互补互利的关系。甚至在一些地方的政府机构,也热衷于进行盖庙造像活动。上述行为对佛教可能带来的世俗化倾向及与僧争利等弊端,属于另文讨论的课题。但这一事实说明:各种社会利益集团,已敏锐地感受到因佛教的发展而带来的经济利益和社会效益。

市场经济运转的前提是明确产权所有制,并以法律的形式保护产权关系。这必将使清末民初以来含混不清的“庙产社会所有”的说法得到澄清,从根本上杜绝以借“庙产兴学”及形形色色变种之名义侵占庙产的行为。^⑬市场经济改变了旧的人身依附关系,在封建社会中所强化的宗法性教阶制度,必将在社会民主化的潮流中受到冲击,从而使佛教的“六和”^⑭精神得到真正发扬。市场经济的运作使社会分工明确化,对各种专业人才的重视和要求也随之提高,从而为佛教保持自己的宗教品格和主体地位提供了坚实的社会保障和监督系统。市场经济的发展将形成一个强大的民族工商业者阶层,这中间一部分人对佛教的支持或结盟,将对佛教提供强有力的经济保障,从而摆脱海外势力渗透的阴影。市场经济的公平竞争原则,为政教彻底分离提供了坚实的社会基础,并使当前存在的宗教实践与理论脱节的“悖论”现象得到澄明。

(四)具备独立品格的佛教知识分子群体正在形成 与佛教唇齿相依的佛学研究得

到同步增长。根据笔者的粗略统计,自1949年至1992年,大陆先后有3,872名作者,在教内外报刊上总共发表了7,500余篇佛教文章,其中仅发表一篇文章的为2,770人,发表五篇以上文章的作者为232人。^④除去已经逝世者,以及撰写一般性介绍文字者,现在能够撰写佛学研究论著的作者,约一百人左右。活跃在佛教界内外的这一百名左右学者,将担负起承先启后,迎接下世纪佛学研究复兴的大任。可喜的是,佛教界、学术界和社会政治、经济各界从事佛教研究的学者,加强了相互之间的沟通、对话和合作,对佛教的发展有着一共同的忧患,认为佛教的健康发展不仅是佛教内部的事,而且关系到中国文化的慧命,也关系到中国社会的稳定发展和国家的长治久安。一个具有完全独立的新型人格的佛教知识分子群体正在形成。按照何云的说法,他们可以有足够的权利和机会来发表自己的见解,不断对现行的政教体制进行监控,让现行体制不断听到基于文化意义上的良心见解的异己声音。^⑤

四、现代化运动对佛教的挑战

在我们民族文化传统中,有着过分讲求人事功利以致忽略对永恒精神的追求的一面,这种承负在现代化进程中会带来急功近利、价值失范的负面代价。这就为佛教提供了广阔的发展天地,同时也带给佛教世俗化的消极因素。

现代文明,基本上是西方工业和科技发展的产物。西方自从中世纪以来,通过文艺复兴、宗教改革、启蒙运动、工业革命等一系列事件的冲击,世界的世俗化不断加剧。“世俗化”(Secularization)一词,是宗教社会学者,如马克斯·缪勒、包诺夫等人的用语,原义是“与鬼神、宗教脱离关系。”在宗教社会学上,这一用词和“神圣化”(Regularization)一词正好相对应。所谓“世俗化”,主要指个人和社会的思想行为方式摆脱以宗教

和神学为基础的世界观及曾被教会所组织、统治和渗透的社会政治生活方式的过程。在教权一度高于政权的西方,“世俗化”与“理性化”、“政教分离”往往在同等含义上使用。

国内有许多人认为,世俗化已成为现代化的基本限定要素。这一说法,不符合中国宗教的历史进程。且不论在西方也有不少学者认为在现代世界中并无清楚明确的世俗化倾向,因为虽可将高度世俗化视为欧美国家的某种象征,但同时也出现宗教复兴现象,如美国新教基要主义和穆斯林世界中原教旨主义的复兴。^⑥

在中国汉族地区,从来不曾出现教权凌驾于王权之上的局面。恰恰相反,倒是王权对宗教的限制,导致了佛教的世俗化。早在东晋元兴二年(402),在印度已进入像法末期的佛教,在中国却如日中天,正处于蓬勃发展的初期阶段。但慧远以当时中国佛教领袖的忧患意识和历史洞察力,指出“无上道服毁于尘俗,亮到之心屈乎人事”的现实危机。^⑦这个世俗化危机事实上存在于佛法发展的全部历史中,于是有正、像、末三时的佛教史观,使人在深切的忧患意识下,如临如履,高扬佛教的主体性。

宗教在当代社会的发展,就看它能否与社会产生密切的关系,并且有效地解答修道者的宗教问题。美国宗教社会学家贝格尔认为人类建造的世界十分脆弱,必须通过宗教这块神圣的帷幕才能予以保护,而世俗化使这块帷幕破裂。因此,宗教的未来,只能是“在世俗化的文化中,继续发现超自然的存在”。^⑧

世俗社会以现存的人作为运思中心,而宗教并不以人的死亡作为生命的结束,它要考察生从何来,死往何去,即“继续发现超自然的存在”。在儒教作为中国封建社会国教的年代里,由于儒教对鬼神世界存而不论的入世取向,不能满足人们对超越世界的探求。慧远指出,在满足社会对“独绝之教,不变之宗”的探求上,儒教的局限是显而易见的,