

人間佛教發展過程中的世俗化問題辨析

唐忠毛

華東師範大學社會發展學院教授

一、「世俗化」的概念史背景及其不同語境

「世俗化」(secularization)一詞是當下宗教社會學研究中使用頻率很高的一個概念，但也是頗為混亂且充滿爭議的一個概念，事實上，很多論者在使用這一詞語之前，並未釐清其概念史的複雜內涵與具體語境。首先，在西方宗教社會語境中，「世俗化」一詞有著極為複雜的演化過程，它最早出現於1648年的《威斯特伐利亞和約》(Peace of Westphalia)中，指把原先由教會管轄的土地轉移到由非宗教的世俗政權管轄。其後，世俗化也指向教會恩准聖職人員重返世俗，以及將原先由教會管轄的部分事務交由世俗政權管轄，在此意義上，世俗化主要指向宗教在社會、文化或政治上的隱退。¹

及至二十世紀前期，「世俗化」一詞逐漸發展為具有社會學、歷史學、語言學、宗教學等多重意義，二十世紀三〇年代左右，馬克斯·韋伯最早將「世俗化」這個概念引進到宗教社會學上。二十世紀五〇年代後，「世俗化」作為宗教社會學的專有名詞，逐漸引起社會學家的普遍關注，並成為現代宗教社會學研究中充滿爭議，

1. 江丕盛：〈當代世俗轉向對基督宗教的認知意義〉，載於《基督宗教研究（第六輯）》，宗教文化出版社，2003年，頁74-75。

卻繞不過的一個概念。²

世俗化概念提出的初衷，在經典社會學家的立場，是為了說明現代性社會變遷過程中，宗教與政治、社會、文化之間的關係，因此它甚至被認為是洞悉現代人的精神歷程和現狀的祕密鑰匙。當然，韋伯將這一概念帶入宗教社會學時，並沒有對「世俗化」本身作出詳細的解釋，但可以從他的「理性化」概念中理解他對世俗化的立場。在韋伯看來，宗教世俗化是理性化的必然結果。

韋伯說：「我們這個時代，因為它所獨有的理性化和理智化，最主要的是因為世界已被祛魅，它的命運便是，那終極的、最高的價值，已從公共生活中銷聲匿跡，它們或者遁入神祕生活的超驗領域，或者走進了個人之間的私人交往的友愛之中。」³

對於「世俗化」一詞的具體定義，可見於美國學者拉里·席納爾（Shiner Larry）與安德魯·格利雷（Andrew M-Greeley）的著述。席納爾在題為〈經驗研究中的世俗化概念〉一文中，指出世俗化具有六種含義：（一）表示宗教的衰退，即指宗教思想、宗教行為、宗教組織失去其社會意義；（二）表示宗教團體的價值取向從彼世向此世的變化，即宗教從內容到形式都變得適合現代社會的市場經濟；（三）表示宗教與社會的分離，宗教失去其公共性與社會職能，變成純私人的事務；（四）表示信仰和行為的轉變，即在世俗化過程中，各種主義發揮了過去由宗教團體承擔的職能，扮演了宗教代理人的角色；（五）表示世界漸漸擺脫其神聖特徵，即社會的超自然成分減少，神

2. Willanm H. Swatos, Jr. and Kecin J. Christiano: "Secularization Theory: The Course of a Concept", in *Sociology of Religion*, Vol. 60, No. 3 (Autumn, 1999), pp.209-228.

3. (德)馬克斯·韋伯著，馮克利譯：《學術與政治》，北京：三聯書店，1998年，頁48。

祕性減退；（六）表示「神聖」社會向「世俗」社會的變化。⁴

格利雷也將世俗化概括為六點含義：（一）現代科學使受教育的人不再可能有信仰；（二）現代人在日常生活中不為宗教所驅使；（三）有偏離宗教信仰與宗教義務的傾向；（四）宗教與社會彼此間沒有密切的聯繫，宗教對人類許多領域的行為沒有直接的影響；（五）宗教愈來愈多地轉入人類活動的私人領域，對公共領域沒有影響；（六）神聖的（sacred），即完全超越的他者，對人的行為很少或根本沒有影響，在人的生活中很少或根本不起作用。⁵

從席納爾與格利雷對世俗化的定義中，可以知道以下幾點：其一，兩者的世俗化定義無疑是立足於西方宗教的背景。在西方宗教的超越模式之中，存在著「神聖」與「世俗」的二元世界，作為上帝的神性與作為塵世普通人的人性之間無法等同。同時，由於在西方的古代傳統社會中，宗教與政治、經濟以及國家意識形態緊密地結合在一起，宗教往往起到一種維繫社會、整合社會的「神聖帷幕」⁶的作用。因此，就西方的宗教經驗來看，「世俗化」在一定意義上，就意味著宗教的「神聖性」以及宗教建構的「神聖秩序」的喪失。

其二，上述兩者的定義都不約而同地暗示了世俗化將會導致宗教的衰退，及宗教從社會功能中消失，從而成為純粹私人的事情，這在兩者定義的第一條中表達得很清楚。正是這種預言式的結論，使得世俗化理論因其與現實宗教經驗的反差，而遭受到眾多的理論質疑與否定，其理論本身也不斷被否定、批判與修正。

4. 孫尚揚：《宗教社會學》，北京大學出版社，2001年，頁129-130。

5. Greeley Andrew M., *Religion in the Year 2000*, New York: Sheed and Ward, Inc, 1969, p.21.

6. 彼得·貝格爾的《神聖的帷幕》即持此說，此外，像孔德、杜爾凱姆、韋伯等經典社會學家也都非常認同宗教的社會整合功能。

其三，從兩者的世俗化定義可以看出，世俗化的形式是多元的。席納爾與格利雷都聲稱，只要滿足他們各自給出的六點之一，就是符合世俗化的特徵。事實上，後來宗教世俗化的實踐情況也表明，世俗化不僅是多元性的，也是開放的，這取決於不同地區與民族國家的宗教現代性的多元性。

從二十世紀後半期以來的宗教發展經驗來看，世俗化所預言的「宗教的衰退」及「政教分離、宗教的私人化」等，並沒有按照世俗化理論設想的那樣付諸實現。時至二十一世紀，我們不僅沒有看到宗教的衰退，相反卻看到各種新、老宗教在全球範圍內普遍興旺，並繼續在公共領域中扮演著重要角色。此外，伊斯蘭世界的宗教運動、東西方宗教捲入的各種政治衝突，以及亨廷頓所預言並成真的各種帶有宗教背景的「文明斷層線衝突」，似乎也說明當代的宗教並沒有從政治與社會中真正退出。⁷

由於理論預設與現實的不一致性，早期的世俗化理論遭到西方宗教社會學家的不斷否定、批判和修正。汲喆在其〈如何超越經典世俗化理論？評宗教社會學的三種後世俗化論述〉一文，集中討論西方宗教社會學理論中三種較有影響的超越早期世俗化理論的思路，即「宗教經濟模式」（religious economies model，或稱「宗教市場理論」）、「多維的」（multidimensional）和「去制度化」（deinstitutionalization）的「新世俗化理論」，以及「多元宗教現代性」（multiple religious modernities）理論。汲喆認為這三種「後世俗化」論述，分別代表了當代宗教社會學對待世俗化理論遺產的三

7. 例如：1979年的伊朗伊斯蘭革命、1980年爆發的兩伊戰爭、1990年爆發的海灣戰爭、1989年的東歐劇變、2001年的「911」事件及由此引起的阿富汗戰爭等等，都說明宗教並沒有從政治與社會中真正地退隱，從而成為完全私人的事情。

種策略：否棄、重新定義和有限使用。

汲喆認為，對世俗化理論的真正超越，不在於簡單地否定宗教衰落的命題本身，而在於能夠回到世俗化理論的出發點，並更好地回答世俗化理論所提出的問題，即如何在一般的層面上，把握現代性與宗教變遷的動態關係。⁸

相對於西方的宗教社會背景，世俗化這一概念在中國的語境中，則沒有那樣連續的宗教概念史變遷。國內不少學者及教界人士對「世俗化」有著不同的理解與言說，其所言世俗化的含義，基本停留在人言言殊的狀態。就漢語語境來看，在《現代漢語詞典》中，「世俗」一詞被定義為「塵世」的、「非宗教的」。

而在古漢語中，「世俗」一詞則大致有四層含義：（一）指當時社會的風俗習慣。（二）指塵世；世間。此兩種含義相當於佛教所講的世俗，與「勝義」相對。（三）指俗人，普通人。（四）流俗；庸俗。基於這一漢語語境，在那些尚未接納西方宗教社會學關於世俗化概念的中國學者或教內外人士那裡，宗教世俗化一詞往往被理解為宗教的「庸俗化」，以及與之相聯繫的「市場化」、「商業化」及「流俗化」等。

當然，由於國際學術的密切互動，以及東西方共同面對的宗教現代性問題，誕生於西方宗教社會背景的世俗化概念，其對於理解、研究中國佛教的現代性來說，也是無法繞開的思考進路和反思對象。從接納西方的世俗化概念來看，國內的一些學者主要傾向於以非神聖化來界定世俗化，認為：一是社會的變化，即社會各個領域逐步擺脫宗教，日益理性化；二是指宗教自身不斷調整，以適應社會向

8. 汲喆：〈如何超越經典世俗化理論？——評宗教社會學的三種後世俗化論述〉，《社會學研究》2008年第4期，頁55-75。

世俗的變化。⁹

這一進路，主要是吸收了韋伯的理性化觀點，認為「世俗化乃是世界祛魅或理性化過程，這一漫長的過程既導致宗教象徵、思想、實踐和制度的社會重要性的貶值乃至喪失，使得社會生活的諸多領域逐漸擺脫宗教的影響，從而產生結構性的社會變化，也導致宗教本身或者不得不適應世俗的價值，或者僅退回到私人的精神生活領域，更導致個體性結構中的宗教性的衰退。」¹⁰

可是問題在於：中國宗教（尤其是佛教）的神聖與世俗的關係，並不像西方宗教那樣處在一個二元結構中，在中國宗教的儒佛道超越結構中，人與聖、人與佛、人與仙都是一種在理論上可以通過自我修證，而達成一體與合一的關係，因此其神聖與世俗之間本來就是一體兩面。就佛教而言，佛教的「世俗化」不同於西方宗教的「神聖性」喪失及宗教社會功能的喪失，恰恰相反，中國佛教的「世俗化」意味著其由「出世」狀態轉入「社會化」發展。之所以會出現這樣相反走向的世俗化，那是源於中國佛教的「超越模式」及中國佛教的歷史存在狀態。

就中國佛教的歷史語境而言，所謂的「世俗化」早在佛教傳入之後的民間發展，尤其是唐宋以降的俗講及其後的居士佛教之中，就已經非常明顯。其次，中國佛教從未出現過像西方意義上的「教會組織」，並且長期依附於世俗王權，因此，中國佛教歷史上根本就沒有產生過像西方宗教那樣整合社會的「神聖帷幕」的作用。或者說，中國佛教在歷史上一直都是主要屬於「私人」的事情，而其在近代的人世轉向中，則希望由不關世事的超然出世的「私人」狀

9. 戴康生、彭耀主編：《宗教社會學》，社會科學文獻，2000年，頁200-201。

10. 孫尚揚：《宗教社會學》，北京大學出版社，2001年，頁131。

態，轉變為一種積極入世的有組織的社會化生存。

複雜的概念史淵源、不同的言說語境、不同的宗教超越模式，以及不同的宗教社會歷史背景，使得「世俗化」這一概念在不同場合的言說中充滿了歧義。通過梳理世俗化的概念史及其中西不同言說語境，本文將對人間佛教發展過程中，圍繞世俗化問題的論爭作一辨析，力圖澄清不同論者的言說立場、言說語境，從而有助於人間佛教的理論建設與實踐發展。

二、人間佛教的現代性背景與世俗化向度

鴉片戰爭以來，中國社會迎來了「三千年來未有之大變局」，這一變局不僅是生產方式、生產關係、社會階層結構的轉變，同時也在觀念層面遭遇到「古今中西」的思潮激盪與現代性轉變。近代以來的中國佛教，就是在這樣一個時代大背景之下，尋找自身的發展道路。

而近代中國佛教當時面臨的基本現狀況是：由於晚清度牒制度的廢除、宗法子孫廟的惡性循環、太平天國的毀寺以及廟產興學的興起等原因，使得佛教日暮途窮，日漸淪為超度薦亡的「鬼教」，其理性智慧光芒幾於淹沒。因此，它面臨著觀念思想與自身組織的雙重挑戰。

首先，就觀念層面而言，中國佛教要在現代性的觀念背景下，需要滿足「現代人」從各種現代立場對它的重新理解和認同，因此它需要調整自身，以便與逐漸形成的各種近現代觀念相契合。¹¹ 其

11. 近現代以來，中國佛教在觀念層面同樣也置身於「古、今、中、西」的複雜文化背景之中。其中，「古今之辯」既涉及印度佛學到中國佛學的流變，也涉及中國佛教在現代社會的調適；前者如近代以來的各種形式的佛經辨偽運動，後者如各種佛教思想的現代詮釋，特別是佛教思想與現代科學思想之間的相互詮釋。

次，近代中國佛教在廟產遭遇掠奪的情況下，又十分現實地面臨著自身組織的革新與重建，以便自保與實現現代化轉變。由此可見，人間佛教謀求的是觀念與制度兩個層面的現代化轉變，其目的在於使佛教順應現代觀念與現代社會的變遷，尋求佛教自身的現代化生存與發展。

太虛倡導的「人生佛教」（「人間佛教」的前身）就是因應上述觀念與制度兩個層面的挑戰，試圖建立一個佛教現代化的策略，其目的就是要使佛學與現實人生結合起來，最終使佛學與社會各個領域融通起來，進而使佛教在現代社會得以生存與發展。「人生佛教」與「人間佛教」名異實同，在太虛看來，人生佛教就是以自身當下的實踐為中心，使佛教真正地走向人間化。

太虛常以「即人成佛」、「人圓佛即成」等口號，來鼓勵僧眾和信徒從現實人生出發，主張成佛就在人的現實生活中，成佛就在人的日常道德行為中，並由自身當下做起，完善人格和僧格。這就是太虛所謂的「仰止唯佛陀，完成在人格，人成即佛成，是真名現實。」人格的成就圓滿就等同於成佛，而人格的完成實際也就是道德和智慧的完善，正如太虛所說：「所謂學佛，先從做人起，學成了一個完善的好人，然後才談得上學佛。若人都不能做好，怎麼還能去學超凡入聖的佛陀？」



太虛大師

為了實現自己的人間佛教發展理念，太虛試圖對傳統中國佛教作出了一系列的改革，其重點是：民間觀念的啟導和傳統思想的轉化、佛教僧團制度的整頓、僧伽教育的普及等朝向現代化的基礎工作。在觀念層面，太虛要做的主要工作就是「去鬼神化」——改變明清以來傳統佛教神鬼的信仰，使佛教成為人生的、生活的佛教。事實上，這恰恰也是佛教面對現代性觀念的時代課題。

為了適應現代科學思想，太虛計畫根據西方的學術分類，將佛學與西方各類學科作相互的會通研究，例如：佛學與經濟學、政治學、數學、物理學等各種科學關係之研究，以及佛學與世界各宗教之比較。太虛希望借助西方科學的解釋來弘揚佛教的理論，這既是佛教的「方便契機」，更反映了中國佛教面對西方科學理性思惟的積極應對。

此外，為了「人生佛教」的實踐，太虛一方面加強人間善行、五戒十善等佛教「人天乘」基礎理論的闡揚，一方面釐清學術知識界的質疑及誤解，說明佛法與近代思潮、各種主義的關係，以引起學術界的同情。此外，在制度層面，太虛在其所著〈僧伽制度論〉、〈僧制今論〉、〈建僧大綱〉中作了專門的論述。這也是三大革命的重點所在，目的在於改革僧伽制度。

太虛大師反對深受我國傳統家族制度影響的寺院住持制度和傳法制度，反對把方丈當作家長，將徒眾當作子弟，呼籲將傳承制改為選賢制，主張從佛教學院中選拔優秀僧人住持寺院，使其適應時勢，建立真正住持佛法的僧團，形成合理的現代僧伽制度。由此可見，太虛的制度改革實際上就是指向中國佛教組織「現代化」，它關乎到作為宗教弘法實踐與社會組織的佛教，如何以更為靈活與善巧的形式來融入現代社會生活。

太虛親力親為的人間佛教改革，由於種種原因並沒有獲得真正的成功，但太虛倡導的人間佛教理念由於順應了時代發展的需要，因此被逐漸發揚光大，並成為當今中國佛教發展的主流思想。太虛之後，台灣的印順法師發展了「人間佛教」的理論，其後趙樸初倡導人間佛教思想與社會主義建設相適應，而台灣星雲大師的佛光山模式、淨慧法師的「生活禪」、慈濟基金會的宗教慈善實踐、李元松的「現代禪」等等，都是謀求各具特色的「人間佛教」實踐範例。

其中，印順法師在太虛大師「人生佛教」的基礎上，進一步闡發了「人間佛教」的理念，體現了強烈的人本關懷和現實關切。印順從人本意義上來理解佛陀的本懷，並將「佛性」歸為「人性」之中，提出「回歸佛陀本懷」的人間佛教理念。趙樸初居士與星雲大師，受太虛大師人間佛教思想的啟發，並立足於中國佛教的「真常唯心」一系，努力推進中國佛教的現代化。

趙樸初居士在〈中國佛教協會三十年〉的報告中說：「我以為在我們信奉的教義中應提倡人間佛教思想。它的基本內容包括五戒、十善、四攝、六度等自利利他的廣大行願。」趙樸初領導新中國的佛教界致力於人間佛教的建設，積極倡導大乘菩薩道的普度眾生的理念，積極倡導佛教與社會主義社會的和諧一致性發展，從而謀求到中國佛教的現實發展空間，並為中國佛教的現代化道路指明了方向、奠定了基礎。

台灣星雲大師把學佛從菩薩行開始作為自己的出發點，把中國佛教的文殊、普賢、觀音、地藏四大菩薩，作為人間佛教精神的典範。星雲大師號召佛教徒，把對四大菩薩的朝拜祈求要轉化為學習效法四大菩薩的實際行動——即以觀音的慈悲，給眾生方便，為眾生服務；以文殊的智慧，引導眾生走出迷途，獲得光明；以地藏的

願力，使佛法進入每個人的人生、家庭，傳遍世界每個角落；以普賢的功行，契理契機，隨順眾生，行難行能行之事。

他認為佛陀所展現的人間佛教具備六性：（一）人間性；（二）生活性；（三）利他性；（四）喜樂性；（五）時代性；（六）普濟性。星雲大師總結出六條教理是人間佛教：五乘共法、五戒十善、四無量心、六度四攝、因緣果報、禪淨中道。

此外，二十世紀八〇年代以來，由台灣李元松居士開創的「現代禪」，以及由大陸淨慧法師倡導的「生活禪」，正是繼承和發展「人間佛教」，促進中國佛學與「現代性」對話的一種有益探索。

由上可知，人間佛教展現自身特色的「世俗化」¹² 向度，主要體現在以下幾個方面：

其一，人間性與人本性。太虛、印順、趙樸初、星雲等所倡導的人間佛教，都希望把明清以來重視經懺法事的「鬼神」佛教，轉變為人間的、為人的佛教，並主張成佛要從做人開始。正如太虛在〈怎樣來建設人間佛教〉一文中明確指出：「人間佛教，是表明並非教人離開人類去做神做鬼，或皆出家到寺院山林裡去做和尚的佛教，乃是以佛教的道理來改良社會，使人類進步，把世界改善的佛教。」¹³ 星雲大師說：「人間佛教是佛陀的本懷，佛陀所有的教言無一不是以人為對象，可以說人間佛教就是佛陀本有的教化。」

其二，關注現實社會，積極參與社會建設的向度。對人間佛教

12. 這裡的「世俗化」是一種特稱，也是筆者對人間佛教世俗化向度的理解，主要基於中國佛教現代性變遷中的佛教與社會、文化、政治的關係而言。當然你也可以不認為這是你所理解的世俗化的向度，或者用其他表述來概括這些向度。

13. 這篇文章是太虛 1933 年 10 月的講演稿，刊於 1934 年 1 月出版的《海潮音》第 15 卷第 1 號。

來說，佛教的理想可以在人間建立，要將利他的佛教思想落實到當下的社會服務中來，在各行各業的事功中都可以體現人間佛教的精神。

其三，佛教詮釋的理智化與理性化向度。太虛主張將西方的學術分類將佛學與西方各類學科作相互的會通研究，體現了他對科學理性的接納與容受。印順明確提出：「佛法，是理智的德行的宗教，是以身心的篤行為主而達到深奧與究竟的。」¹⁴而李元松的「現代禪」則「格外重視理性、民主、平權、人道性格的培養」，認為「科學理性的精神有助於學佛者避免陷入迷信鬼神、崇拜權威的迷宮，且是趣向正覺解脫的良器」。¹⁵

三、人間佛教「世俗化」問題的是是非非及其辨析

人間佛教已經成為當今中國佛教的主流思潮，但是，人間佛教在當下的發展過程中卻遭遇了所謂的「世俗化」問題的是是非非，人間佛教本身也因此受到質疑與反對。在學界與教界也充斥著對人間佛教「世俗化」的贊成與反對這兩種截然不同的聲音；但是，仔細閱讀這類文章傾聽這類觀點時，你會發現這些爭論中往往基於不同的宗教觀立場，並且在使用「世俗化」這個概念時往往是在不同的語境、不同的角度、不同的意義上進行。

關於人間佛教世俗化問題的肯定與反對的文章很多，我們可以信手拈來幾篇作一分析。反對人間佛教「世俗化」的文章，如惟善法師的〈人間佛教：大眾化而非世俗化〉、何建民的〈人間佛教與

14. 印順：〈自序〉，《佛法概論》，上海：上海古籍出版社，2001年。

15. 李元松：《現代人如何學禪》，台北：現代禪出版社；轉引《二十世紀中國社會科學·宗教卷》，上海人民出版社，2005年，頁414。

現代港澳佛教》、林夢初的〈當前我國佛教的世俗化及反思〉等。

惟善法師在文中這樣寫道：

大陸、台灣、香港、新加坡、馬來西亞、印度尼西亞等地的許多寺院都在走人間佛教的道路，法國一行禪師所倡導的入世佛教（Engaged Buddhism）也是人間佛教。但我們不難發現，儘管人間佛教的理念提得非常好，也非常及時，但真正要實行起來卻並不容易，而且還會出現偏差。這主要是因為對於什麼是人間佛教，怎麼走人間佛教的道路，有的佛教領導者以及一般佛教徒理解的還不夠透徹，有時甚至歪曲了「人間佛教」的本意。從二十世紀至二十一世紀，隨著現代文明的發展，有些地方出現了人間佛教世俗化，甚至是庸俗化的趨勢，它降低了佛教作為一種宗教本應有的神聖性和崇高性，降低了佛教本應治心的效用，導致一些佛教信徒不知所依，不知佛法主體精神為何物。¹⁶

惟善法師認為，佛教世俗化主要向度包括佛教僧團內部的世俗化以及外部形式的世俗化兩大層面。他認為，佛教世俗化首先是從僧團內部發生了變化。這主要表現在違背佛陀教法，打破戒律的約束，缺乏正見、正業、正命等聖道修持。宗教的道德準則和規範在宗教徒身上體現的是一種自律性，如果宗教信徒為了個人利益而不能遵守其宗教本有的規定，這表明其信徒已開始走向世俗化。

其次，佛教在傳播過程中，既經歷了時間的洗禮，也經歷了各地風俗的改造。佛教在中國經歷了逾兩千年的發展，但是越到後期

16. 惟善法師：〈人間佛教：大眾化而非世俗化〉，網站：《佛教導航》，網址：<http://www.fjdh.com/wumin/2009/07/09120085785.html>。

其自身的桎梏不僅表現得愈來愈明顯，而且其世俗化的意味也愈來愈濃，特別是在中國的社會制度發生改變時，這些現象就變得更加突出。正如惟善法師在該文中指出：

今天，人間佛教的提出可以說為中國佛教的發展提供了一個很好的機遇，然而，人間佛教也隨之被世俗化，其情形與一千多年前的唐朝頗有相似之處，正如《廣弘明集》描述的那樣，「近代以來，多立寺合，不求閒曠之境，唯趨喧雜之方。繕築崎嶇，薨宇舛錯。招來隱匿，誘納奸邪。或有接近廓邸，鄰邇屠酷，埃塵滿室，膾腥盈道」、「或睦植圃田，與農夫等流；或估貨求財，與商民爭利；或交托貴豪，以自矜豪；或占算吉凶，殉與名譽，遂使澄源漸濁，流浪轉渾。」¹⁷

在惟善法師看來，人間佛教世俗化最為突出的就是「佛教儀式世俗化」和「不恰當的商業化行為」兩方面。所謂「佛教儀式世俗化」，主要是指一些佛教僧侶過分迎合世俗的這種心態，甚至是利用這種心態，以不同的儀式形式，吸引大眾的眼光。特別是現代，除了一般的正常寺院佛事活動外，有些地方還搞什麼汽車開光，手機與手機號開光等一系列所謂的佛事活動。這樣過分地去迎合世俗的需求，與創造經濟利益直接掛勾，不僅不能度化人們，反而會誤導人們，使人們誤解佛教。

其次，商業化總是與世俗化的佛教儀式糾纏在一起，除上文提到的手機開光、汽車開光等儀式之外，燒高香、撞頭鐘在現代的很多寺院裡也頗為流行。此外，在現代商業社會的影響下，國內有些

17. 同註 16。



大陸寺廟仍有燒高香的陋習

僧侶從事投資、炒股，已不是什麼新聞了。還有一些寺院走向企業化、公司化，據說海外就有寺院辦公司，僧侶成為了「商人」。

惟善法師的這一觀點代表了很大一部分人的看法。如何建民先生在其〈人間佛教與現代港澳佛教〉中也指出：

佛本來就是人間的，為什麼要提倡佛教人間化呢？於是，我們會在佛教適應世俗社會的過程中，發現許多佛教世俗化，甚至庸俗化的現象，佛教生活不再是一種在塵出世的宗教實踐，念佛、坐禪、研究等雖然照常進行，甚至更加活躍，更加現代化，但也更加流於形式，甚至充斥著世俗功

利目的。「人間佛教」時常被看作是「佛教世俗化」的代名詞。甚至有人利用它來為某種政治利益集團服務。¹⁸

林夢初在其〈當前我國佛教的世俗化及反思〉對當下這種「世俗化」表現作了更為詳細的描述，將其概況為四類：其一，佛教寺院不再有山林之氣，其功能在不斷世俗化；其二，佛教活動被世俗

18. 何建民：《人間佛教與現代港澳佛教（上、下）》，香港：新新出版公司，2006年。

化，宗教節慶與法會都打上了娛樂色彩；其三，僧人的生活方式超前而現代，世俗化習氣濃厚；其四，佛教經文被以世俗化的方式進行解讀，讀經、誦經、禪修都被染上世俗化色彩。¹⁹

上述這些人間佛教「世俗化」的表述，主要是指佛教在向普通百姓普及其教義的過程中，為了迎合民眾的某種特殊心理需求，將佛教儀式、活動形式或戒律等作了改變，並將佛教實踐活動過分商業化、庸俗化與功利化。對於這一類所持的批判態度，站在維護教內宗風角度，有一定的合理性，筆者對此暫不作深入評判。我在這裡想要辨析的是他們所使用的「世俗化」一詞的維度與語境。

很顯然，這類觀點所使用的「世俗化」並非是前文所及作為西方宗教社會學意義上的世俗化概念，而是在中國本土語境中使用的概念。更明確地說，這裡的「世俗化」是取意於前文所述古代漢語關於「世俗」的第四條解釋——即指「流俗化」與「庸俗化」。在此意義上來理解佛教的「世俗化」，簡單地說就是指佛教「被流俗所化」、「庸俗化」，以及與之相關聯的商場化與商業化。

換句話說，就是指佛教從神聖高雅的狀態轉變為庸俗不堪的低下狀態，或者理解為佛教從清淨超脫的出世狀態，轉變為積極入世的狀態。上述世俗化觀點，正是從這一漢語語境來理解人間佛教過程的世俗化，進而將其否定。

不過，上述世俗化的語境與理解方式並不是宗教社會學意義上的世俗化的涵義，宗教社會學的「世俗化」概念，其本意是要解釋在現代性變遷過程中，政治、宗教、文化之間的變化關係，其主要維度如汲喆所言：「主要包括三類現象：在宏觀層面上宗教和其他

19. 林夢初：〈當前我國佛教的世俗化及反思〉，網站：《佛教在線》，網址：http://www.fjnet.com/fjlw/200907/t20090716_128319.htm。

社會制度之間的分化，在中觀層面上宗教界內部的現世取向，在微觀層面上個體在宗教組織中整合程度的降低。」²⁰

並且，上文描述的各種世俗化現象，事實上也並非是人間佛教的產物。首先，古代的佛教是否就真的像今人頭腦中想像的那樣是一個純粹的超然出世、清淨的狀態？是否在人間佛教中才被世俗所染汙？事實絕非如此。對中國佛教史熟悉的人都知道，早在佛教傳入中土的初期，其在民間傳播的過程中就已經出現過類似的俗化現象，而在唐宋之後，寺廟與民間習俗與流俗的結合更加密切。²¹

此外，中國佛教還自始至終都與經濟、金錢脫不了關係。如在宋時，國家為在籍僧尼所發給的證明文件——「度牒」都可以成為官方與民間的買賣、經營對象。政府用度不充足時可以通過買賣度牒作為斂財手段，廣泛用於支付龐大的軍費開支，以及水利、營造、運輸、宮廷開銷、外交活動等方面。不僅如此，度牒買賣還流入民間，成為流通領域的一種交易對象和支付手段，甚至可以直接用來購買商品、兌換錢幣、放債收息。

此外，由於度牒的數量的有限性，它往往還被有錢人囤積居奇，還成為價格炒作的對象。²² 而自明清以來，「特別是在江南商業繁盛地區，商業化對寺院或道觀經濟，也早就產生了一定影響。與傳

20. 參見汲喆：〈如何超越經典世俗化理論？——評宗教社會學的三種後世俗化論述〉，《社會學研究》，2008年第4期。

21. 如，宋時，寺院幾乎成為了民眾旅遊玩耍的去處，那是寺院就有說書（俗講）、洗浴、欣賞藝術品與雜技百戲、談戀愛等，幾乎成為民間百姓的公共生活空間。《太平廣記》卷487〈霍小玉傳〉裡面的李生，就曾「與同輩五六人詣崇敬寺玩牡丹花，步於西廊，遞吟詩句」。錢易《南部新書》說：「長安戲場，多集於慈恩；小者在青龍，其次在薦福、永壽尼（寺）。」

22. 參見田光烈：〈度牒在宋代社會經濟中的地位〉，《佛教經濟研究論集》，頁249-254。

統寺院、道觀依附宗法制及其祖先崇拜，靠『經懺』或『做道場』謀生相比，甚至不無積極意義。」²³

當然，從維護佛教宗風建設來看，過度的商業化與流俗化無疑會銷蝕宗教自身的宗教性認同。但不管是流俗化，還是商業化，這既非是近代人間佛教才有的產物，也不是宗教社會學中所謂的「世俗化」的真正涵義。

與上述對待人間佛教世俗化態度相反，有些學者則從「現代性變遷過程中，政治、宗教、社會、文化之間的變化關係」的宗教社會學維度來理解「世俗化」概念，並將世俗化看做是佛教現代性的必然產物。在這類論者看來，近代以來有太虛開創的「人生佛教」及印順、趙樸初繼承太虛基礎上倡導的「人間佛教」，在某種意義上就是中國佛教「世俗化」與「現代化」的必然產物與積極正面的成果。

如項運良在其〈現代中國佛教世俗化之探微——關於人生佛教、人間佛教、人間淨土思想發展的一些思考〉一文中所言：

世俗化是現代宗教發展中的一個突出問題，現代中國佛教也在經歷這個過程，人生佛教、人間佛教、人間淨土思想的產生、發展是其突出表現。

他們共同點是將淨化社會、人的精神滿足及物質幫助放在第一位，建立以人為本、適應現代社會、提升現代社會的佛教理念。這也表明了現代中國佛教世俗化過程與現代化過程並行不悖，世俗化，意味著現代中國佛教更多地關注人及人類社會，也就意味著現代化，這符合和諧社會建設

23. 鄧子美：〈人間佛教釋疑〉，《法音》，2007年第12期。

的根本要求。²⁴

項文將「人間佛教」理論與實踐的三個重要人物——太虛、印順、星雲三位大師分別闡發的「人生佛教」、「人間佛教」、「人間淨土」思想看做是現代中國佛教世俗化發展與現代化發展的三個重要階段。該文認為，太虛大師的「人生佛教」思想是中國現代佛教世俗化的開端，印順大師的「人間佛教思想」推動了中國佛教世俗化的發展，而星雲大師的「人間淨土」思想則是現代中國佛教世俗化的高峰。

項文認為：現代中國佛教的三種發展形式均是緊密圍繞「人」來進行的，反映出佛教領袖對於佛教淡出世俗社會各個領域的憂慮，力圖通過積極入世的方式，重建佛教影響的願望，對於提高佛教的影響力、促進佛教的傳播有不可估量的作用；同時也在一定範圍內滿足了一些群體的需求，對於淨化社會起了積極作用，推動了社會進步。

不過，這三種形式終究是現代佛教發展的三個階段，三者之間還是有一些區別。其積極入世的願望逐漸增強，佛教的地位和影響也一步步提高，由鬼事與世事並重、淡化鬼神之事到建立人間淨土，由人、社會到極樂淨土，將彼岸極樂帶到現世此岸，是一個由低向高的發展過程。

究其原因：一是由於現代佛教世俗化加快的影響，佛教以更快的速度退出原來極大說服力的領域，需要重建其影響；另一方面也說明在世俗化的同時，佛教開始更加現代化，以獨具特色而又適合

24. 項運良：〈現代中國佛教世俗化之探微—關於人生佛教、人間佛教、人間淨土思想發展的一些思考〉，《寒山寺》，2010年第5期。

自身及眾生需要的形式發展，近幾年佛教捐資教育、醫療、社會福利，參加抗震救災等活動就是最好的證明。

在項文看來，人間佛教並未被「世俗化」所湮滅，而是促使宗教更全面、更廣泛地滲入現實生活，在社會存在及發展的方方面面以直接或間接、公開或潛在的方式頑強地體現其自我，為社會作出其積極的貢獻。²⁵

此外，有的學者也意識到世俗化的不同言說語境，以及中國佛教世俗化與西方宗教世俗化在社會關係層面的差異性。如李向平在其〈社會化，還是世俗化？——中國當代佛教發展的社會學審視〉一文中指出：

中國當代佛教的發展特徵表面上類似世俗化，因而常常遭遇所謂世俗化的批評。其實，這並不能用西方宗教學理論中的神聖性與世俗性的關係來加以審視。中國佛教的當代發展並不是所謂的世俗化傾向，而是具有深刻的社會學意義的「社會化」內在要求。中國佛教的歷史發展形態基本上圍繞著真與俗、空與有等關係的演變而演變，其內在張力並非神聖與世俗的二元對立，而是真與俗、空與有的互補與互滲，一種特殊的相互嵌入的關係。當代的「人間佛教」是這種內在張力的現代社會形態，已成為中國佛教發展的主流。因而，在處理中國佛教與中國社會的關係時，在中國當代佛教的社會學研究中，與其使用「世俗化」概念，不如提出「人間佛教」的「社會化」命題，以真實討

25. 同註 24。

論當代中國佛教所應具有的社會化要求。²⁶

李文意識到世俗化在中西語境中的差異性，為了避免陷入不必要的歧義，他覺得寧願放棄這一詞語的使用。筆者以為，從宗教社會學的世俗化概念來看，人間佛教所展現的「社會化」也恰恰是人間佛教在世俗化的「宗教與社會關係」維度的獨特表現。佛教中沒有西方宗教那種「神聖」與「世俗」的二元相分世界，而是「真諦」與「俗諦」辯證互動。

因此，中國佛教現代性意義上的世俗化所呈現的宗教與政治、社會的關係模式不同於西方的「去神聖化」及從社會整合功能中突出的模式，相反表現為從傳統的與社會聯繫不緊密的超然狀態轉變為更加積極地參與社會事務的狀態。²⁷

除了在社會層面對人間佛教的世俗化進行論述外，有些學者也從宗教性的理論層面對人間佛教的世俗化提出了質疑的觀點。²⁸ 在這類觀點看來，人間佛教所體現出來的理智化與理性化趨勢，淡化了佛教信仰本身以及佛教的超越性維度。基於這一觀點，印順的「人間佛教」思想受到一些學者的批判，其批判的重要理由之一，就是印順的這種人間佛教主張回歸「原始佛教」的傳統而過分體現了「理智化」與「人間性」，從而消解了「聖言量」與「神聖性」，使得「人間佛教」缺失了應有宗教超越性。

26. 李向平：〈社會化，還是世俗化？——中國當代佛教發展的社會學審視〉，《學術月刊》，2007年第7期。

27. 這裡需要說明的是，並不是說古代中國佛教不與社會政治不相關聯，而是在說明近代中國佛教所呈現的入世轉向更加廣泛與深入。甚至在近代的佛教思想家那裡，佛教的入世轉向與民族國家的振興與民族文化的興旺都密切相關。

28. 當然，從社會層面對人間佛教世俗化質疑的背後也含有對世俗化導致佛教宗教超越性維度淡化與削弱的擔心，只是其不是直接從宗教性理論切入而已。

如有學者指出，印順「反對大乘佛之三世說，以及十方無量諸佛說」，「使大乘思想的神聖構架隨即坍塌」²⁹ 這一觀點，也代表了從信仰與宗教超越性層面來批判人間佛教世俗化的立場——即認為佛教的「世俗化」與「理性化」發展會導致佛教的超越性的消解，導致佛教真諦層面或者勝義諦層面的弱化與消解，從而導致佛教為流俗所化，而不能發揮其應有的「化世導俗」功能。

然筆者以為，宗教性與世俗化之間的緊張本身就是現代性本身固有的結構，它不是人間佛教的取向所導致。³⁰ 其次，中國佛教本來就沒有一種西方宗教意義上的「神聖」超越維度，也沒有西方宗教那樣的二元結構的神話體系，其「緣起論」思想充滿了獨特的理性思辨，而中國禪宗的「即心即佛」更具有內在超越的自身理性色彩。

印順的人間佛教思想對治明清以來偏於「死」、「鬼」的佛教，其目的只是在於重歸佛教自身的理性本色，而此一「理性」回歸也不同于西方宗教理性化之「祛魅」的過程。³¹ 然而，從人間佛教的實踐從層面來看，如台灣江燦騰所言：「人間佛教已經成為歡欣快樂，突破守舊形象的宗教，致使台灣的（這些教團的）佛教徒對自己的信仰感到驕傲，面對西方宗教的評比，再也不必退縮。」³²

29. 周貴華：〈釋印順「人間佛教」思想略述〉，《紀念真禪法師圓寂十周年研討會論文彙編》，上海玉佛寺編印，2006年。

30. 我們無法回避中西方宗教世俗化所共同面對的現代性緊張問題。從哲學層面來看，現代性的理性化加速了宗教世俗化的進程，而宗教世俗化又促進了宗教與現代性之間的緊張。或者說，現代性不僅導致了社會經濟、政治、文化的轉型，也改變了現代人的精神氣質和心態結構，從而導致了宗教體驗的現代性緊張。

31. 關於佛教與西方宗教的不同理性傳統及其不同的理性化取向，可參閱唐忠毛：〈理性化背景下的中國禪宗之直觀——基於不同理性傳統的考察〉，載黃夏年主編：《禪學與佛教文化研究》，大象出版社，2012年，頁32-45。

32. 江燦騰：《台灣當代佛教》，南天書局，1997年，頁9。

當然，筆者並不認為「人間佛教」的發展模式是未來佛教發展的單一模式，未來的佛教可以是多元的，人間佛教不能排斥其他模式的現代佛教類型一如山林派、清修派或者其他語系的現代表現類型。

以上關於人間佛教世俗化的是是非非，筆者無意介入論戰，作一對錯判斷，只是意在辨析「世俗化」這一概念的複雜性與不同語境的差異性。就人間佛教而言，在言及其世俗化問題時，我們應該釐清世俗化與功利化、庸俗化、商品化之間的區別，澄清其言說的不同概念內涵。

事實上，人們對當代佛教詬病最多的還是佛教信仰內容的「庸俗化」、僧尼持戒的鬆弛與儀式的「形式化」、佛教活動的過分「商品化」以及信徒所表現出的極端「功利化」等等。這些現象在佛教史上本已存在，只是在佛教世俗化過程中它有所些新的表現，但這主要還是屬於「信仰活動」自身問題，它不能涵蓋宗教學意義上「世俗化」所指向的宗教與社會、文化的關係變遷的本質層面。

四、結論

「世俗化」既是宗教學研究者老生常談的話題，也是一個充滿歧義的概念。世俗化理論源自西方宗教文化的傳統，是基於西方基督教背景的現代解釋範式，但這些理論框架與研究範式對當代東方宗教學者（包括中國宗教學者在內）已經產生了極其重要的影響。

世俗化這一概念有著不同的宗教史背景與不同的言說語境，由於人們對於宗教與非宗教、神聖與世俗，以及不同宗教的超越方式都有不同的理解，關於世俗化理論的爭論往往也很難達致共識。

可以說，從不同的理論立場和宗教經驗出發，在言說這一概念時往往就會產生歧義，甚至同一人在同一上下文中、針對不同層面



在佛陀紀念館舉行的「2016 萬人歌頌偉大的佛陀」音樂會，全球佛光人用歌聲禮讚佛陀，以音樂弘揚佛法。（莊美昭 / 攝）

的問題使用這一概念，往往也會得出不同的結論。有鑒於此，我們在使用「世俗化」這一概念表述時，最好對其進行必要的說明與限定，避免理解與交流的障礙。

其次，世俗化的理論儘管與現代性概念一樣充滿歧義與含混，但通過不斷自我修正與發展的過程，其對於解釋現代社會變遷中的宗教與政治、社會、文化之關係是一個非常好的進路，因此，我們不應籠統地將世俗化概念予以否棄或用「宗教市場論」之類的微觀模型來替代之。

此外，我們也不應該局限於將世俗化與宗教興衰進行單線連接的思考進路，而應該以一種開放與多元的態度來對待世俗化概念，因為不同宗教的現代性也應該是多元的。

最後，我們還要把世俗化展現的現代性宏大背景與世俗化派生的具體事相區分開來，在宏觀視野上，把世俗化看作是宗教在社會、制度和個體的三個維度上的演變過程，這將有利於我們將這一分析視角作為洞悉現代人的精神歷程和心態結構的密鑰。