

主·題·演·講·1



# 多元現代性視域中的佛教與傳統

鄧子美

江南大學宗教社會學研究所教授

## 前言

本屆研討會以「人間佛教與傳統文化」作為主旨議題，甚符當下因價值迷惘而極顯焦躁的時代之需要。筆者早已發表的相關論文較多言及，不必贅述，只在註釋中列出供參考。本文擬集中探討處於學術前沿，值得進一步作深入研究的該議題四個方面。

## 一、否定單元現代性（西方化）視域下的現代與傳統之對極式思惟

多元現代性<sup>1</sup>視域，首先在以馬克斯·韋伯等為代表的歷史社會學的「單元」現代性理論分析架構啟發下形成，而這一架構明顯地有唯歐美（西方）模式才體現出現代性的傾向，所以稱之為「單元」。與此相對的即為「多元」，儘管多元現代性視域已被愈來愈多的學者認同，但其理論構建目前尚不成熟，更多地處於探索與運用於實踐比較分析中。以色列學者艾森斯塔德 S.N. 提出的「中心——邊緣」理論等乃其早期代表，該理論認為現代化最早的發源地即歐美，係其中心地區，其他受歐美現代思潮衝擊與影響的後發地區即屬邊緣地區。堅持主張單元現代性的學者實際上也就是堅持，在非西方文明傳統覆蓋的地區實現現代轉型的唯一路徑就是西方化。然而中心——邊

---

1. 現代化作為一個過程或手段，係歷史的具象，而現代性則為這一過程的理論抽象。現代化之結果未必導致社會成功實現現代轉型，這是由於現代化的內涵往往被淺化，如在中國語境下現代化被描述為富國強兵、工業化等物質和效率層面的具象。所以，只有以「現代性」作為目標的「現代化」才是充分意義上的現代化。現代性概念比現代化更為深入明確。而現代性包括哪些內涵及要素？這些也是下文所探討的。



緣理論雖然依現狀默認了西方為中心，但至少提出了西方文明之外的其他文明也具有在不否定自身傳統前提下實現現代轉型的可能。

多元現代性並不否定西方的率先探索給其他地區現代化的實現提供了借鑑，當然也不否定作為現代化先驅的全球啟蒙思潮。如沒有這些啟蒙，東方民眾都還躺在「天朝中心論」、「大日本中心論」等迷夢中，如在日本，主要由福澤諭吉等的歐化論啟蒙了日本國民；在中國，則由百年前的新文化——五四運動擔任了主要啟蒙角色。正如與文明相對的是野蠻，與啟蒙相對的是愚昧（無明）。然而由於這些學西方的啟蒙者，無形中也學來了對自身傳統取完全否定態度的對立思惟，並影響了各自國民，在傳統<sup>2</sup>中的「文明」趨向一概被「批」被否定的前提下，致使他們自身所「染」而不「覺」的傳統中的不文明卻下意識地膨脹起來，例如日本的「武士道」，中國暴虐的法家官僚制等。形相（器界維度如大機器生產等）上學歐美、俄（半西方），與實質上存在的傳統之「暴虐」一面相結合，曾使日本走了軍國主義歧路，中國則經歷了文革浩劫。這使人不得不思考文明之所以為文明的問題。

中國社會學家費孝通在晚年痛定思痛說：「充滿『東方學』偏見的西方

2. 韋伯從宗教社會學角度作出的解釋為：「傳統：過去一直存在著的事物」，社會「行為的約定俗成的習慣」，歷史「遺傳下來的制度」。（【德】韋伯：《經濟與社會》上冊，北京：商務印書館，1996年，頁66、67、251。）「傳統主義」：「對作為不可更動的行為規範的日常習慣的精神適應與信仰」。（【德】韋伯：《儒教與道教》，北京：商務印書館，1997年，頁35。）筆者必須對此作功能性補充說明，從知識並非一成不變、知識的積累、新認知的產生看，它都表現在動態的傳統中延續，知識及其運用中的智慧就像不捨晝夜、奔騰流淌的長河。它必須長期存在，才會有足夠多的機會試錯；它必須有不被中斷（例如浩劫在眾多領域造成損失都無可挽回）的積澱，才能用少錯的代價換來新知的成果，並且避免從頭開始再試錯；它又必須向未來開放，才有不斷的延伸。因此，凡延續下來的文明，都不得不依賴自身傳統，智慧傳承也依賴於傳統。相反，表現為歷史惰性的並非傳統本身，而是以為傳統不可變的執見，主要是人的認識問題。依佛學，對韋伯所謂傳統主義應作如此解讀。

現代化理論，常成為非西方政治的指導思想，使作為東方『異文化』的西方，成為想像中東方文化發展的前景。」<sup>3</sup>中日在現代轉型過程中所走的彎路，正是這類想像與自身傳統負面的結合。費孝通還深情回憶他的導師英國人類學家、社會學家馬林諾夫斯基「為人類服務」的期望，這與佛法為人類眾生求解脫的關懷之根本意向一致。馬林諾夫斯基與費孝通還都強調「文野之別」，儘管文明的維度十分複雜，在此難以條分縷析，但文明之所以為文明，人之所以為人，其綱領不就是它標誌著與野蠻獸性之暴虐脫離嗎？

費孝通所稱西方現代化理論背後隱藏著現代性與傳統的兩極對立，並被韋伯由發生論角度誇大為對極式思惟。<sup>4</sup>當然，筆者也不否定兩者之間的相對性，即便是在不同地理環境所蘊育的不同文明傳統，確也包含著與統治者既得利益結合的保守性，實現現代轉型須克服的歷史惰性，但同時也應看到其中所積澱的古老智慧、人與人相處的和平方式等積極一面，否則該傳統當早已被歷史淘汰。佛學空義更是否定兩極對立的凝固思惟方式，否定對任何教義、學說唯一絕對不變的無條件崇拜態度（法執）。<sup>5</sup>佛學主張眾生平等，當然內含著對不同的文明傳統都須同等尊重。所以，就中華文明的現代轉型而言，其實該否定的不是儒家傳統本身，而是用來維護統治者既得利益的唯儒學為尊（或儒表法裡）的不變地位。

所以，筆者所稱的多元現代性，不單肯定文明傳統的多元，也肯定思想學說、教義的多元，認為不同文明傳統都有實現現代轉型的可能，且有可能

3. 費孝通：〈我對自己學術的反思——人文價值再思考之一〉，《讀書》1997年第9期，北京：生活·讀書·新知三聯書店。

4. 「對極式」正是這類思惟極致的體現，由韋伯研究者加以冠名。鄧子美主編：《論中國法的精神：中西法文化比較新視角》，西寧：青海人民出版社，2000年，頁78。

5. 因緣法僅承認這些教義、學說在一定歷史因緣場合下的合理性。



保持其獨特性。對非西方文明而言，並非前方只有全盤西化一條路。這就牽涉到鄧曦澤先生重新提出討論的，在西方率先體現出的現代性屬於歷史的階段性現象，還是西方文明具有更優特質的韋伯式（被有的社會學者稱為西方具有特殊的文化基因）老問題。<sup>6</sup> 因為該文可以作為堅持西方中心論新版本的代表性說法，而筆者作為對韋伯社會學有研究的<sup>7</sup> 歷史學者也不妨斷然回答，這是階段性現象，但並非單純。

## 二、多元現代性視域中的佛教三大傳統

首先，鄧曦澤先生提出這一問題作為「現象」（佛學之「相」）討論，這是不至於淪為雞對鴨講或在佛教圈內自說自話的共同平台，筆者很同意。

他還提出：「要理解西方文明變遷，首先須要為文明建立座標。文明包括六個主要要素（或變數）：知識生產、合法性建構、經濟生產、社會管理、社會秩序與個體生活。通過考察，西方文明在六大方面實現了古今（傳統與現代）的質的變遷。」必須指出，在此他忽略了文明之為文明的綱領，即馬林諾夫斯基強調的「文野之別」。不過，暫且依其思路逐一而論。<sup>8</sup>

他說：「第一，在知識生產方面，西方原發性地經歷了從傳統學術到現

6. 鄧曦澤：〈西方領先是階段現象還是文明現象？〉，《聯合早報》2019年3月1日，網址：<https://reurl.cc/4gljqX>。他說：「階段現象是說，西方領先是機緣巧合造成的暫時領先，並非西方一定有更優特質。」對此，連韋伯都承認西方的現代化是多因素不期而然的結果，即帶有許多機緣巧合因素。鄧先生乃四川大學國際關係學院教授，其實他的多篇時評筆者也頗讚賞。

7. 鄧子美：《超越與順應：現代宗教社會學觀照下的佛教》，北京：中國社會科學出版社，2004年。

8. 筆者在2005年發表的〈當代人間佛教的走向：由宗教與社會互動角度審視〉，也另外提出了社會現代轉型歷史性取向改變的三個標誌，即：由遵循禮俗轉向崇尚法理、由身分原則轉向成就原則、由穩定優先轉向發展優先。這三要點可與六要素相互補充。參閱鄧子美：《三觀映月渡恆沙：近作自選集》，北京：宗教文化出版社，2016年，頁5。該書中還收錄人間佛教專論13篇。

代科學的巨大革命。沒有科學革命，就沒有對基督教知識體系的突破，就不能否定基督教的神聖權威，就不會實現其他方面的轉型。」此點似顯出他對西方基督宗教（東正教、天主教、新教）史的不夠了解，由西方宗教改革中誕生的新教所強調的信仰自由推動了科學發展，而天主教的神學一尊地位才曾是西方實現現代轉型的阻力。而當代新教中傾向原教旨主義的福音派之反智論也拒斥以否定「神創論」的許多科學成果。總之，科學能在今日西方居於主導地位，也恰因西方文明之多元，主要為古希臘與古希伯來文明的交叉、碰撞與交融，其中古希臘的崇智文明傳統得到了恢復與更新，這也是知識生產與分享的前提。

相比之下中華也有自身崇智傳統，但其知識體系除史學之外都是分散的（子、集），經學則與西方神學性質相同，係獨尊的單元論。與知識生產和分享相輔的，則是在古代西方已確立的財產個人私有制延伸至現代的知識財產權保護，這才是現代化的知識生產可持續的保障，也是中華文明歷來的家產制或國有制所欠缺的。<sup>9</sup>

鄧先生說：「第二，在合法性建構方面，西方原發性地實現了從神性到人性，即以神為中心到以人為中心的轉變。」<sup>10</sup> 可是依據皮尤中心的統計，美國至今仍有 83% 以上的人信仰宗教，歐洲雖更多人已世俗化，但基督教仍居要位，而希伯來一系的宗教除了基督教自由派之外，無疑依舊以神為中心；

9. 鄧子美：〈論中西古代法文化的根本差異〉，《無錫輕工大學（現更名為江南大學）學報（社會科學版）》2000年第1期，無錫：江南大學，頁27。

10. 鄧曦澤先生這一段論述，對堅持西方中心論的學者們的觀點已有改動，也不符韋伯原意。韋伯的相關論點為基督新教倫理才是西方（主要是英、美、德）資本主義精神的「文化動力」，他慨嘆當新教倫理要義在「世俗化」過程中丟失後，工具理性帶來的「官僚制」、科技至上等已變為現代人的「鐵籠」。（【德】韋伯：《新教倫理與資本主義精神》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，1987年，頁143。）這頗具深意，只是被有些人借用來批評人間佛教的當代基督教之「世俗化」，倒與鄧先生的論述相符。



且華夏文明早在商周之際已初步實現了這一轉變，中華之人文主義早就被各國學者稱道。可見這一層面並非現代轉型的關鍵。

又說：「第三，在經濟生產方面，西方原發性地實現了從封建管制經濟到資本主義市場經濟的轉型。」這確為癥結所在。在各大文明中，自發性的商品經濟作為自然經濟的補充都早已存在，現代轉型的關鍵在於有序的充分競爭的市場經濟能否具主導地位。

他繼續說：「第四，在社會管理方面，西方原發性地實現了從人治與專制到法治與民主的變遷。」從文野之別看，法治的核心在於依善法防止人治專制，民主的一大功能在於實現政權交替的和平過渡。而法律實施與奪取政權的背後都依賴於暴力，所以，暴力被使用作為專制的工具，還是作為法治與和平實現政權交替的保障，乃是現代轉型的關鍵。

他還說：「第五，在社會秩序方面，西方原發性地實現了從等級到平等的轉向，並在較大程度上實現了平等。古代四大文明都是等級制的。儘管當代西方也沒很好地實現平等，但至少肯定了平等的正面價值，這顯然比古代否定平等要進步很多。」然而佛教提出眾生平等，即使不說比基督教的「上帝面前人人平等」要早，至少也時代相當。平等的現代轉型問題在於追求「結果平等」還是「形式平等」（機會平等），結果平等是前現代文明的共同追求，唯形式平等才能在區別於熟人社會的現代陌生人社會中實現。

最後鄧先生說：「第六，在個體生活上，西方原發性地從限制性生活方式轉向寬容性自由主義生活方式。」西方文明之「更優特質說」的最大問題恰恰在這一層面上，這也是對極式比較思惟的最大問題。而多元現代性探求在社會生活方式層面則主張多元文明共存，只存主體依所在地習俗可選擇棄留之別（如不滿可遷徙），主張生活方式有文、野之別，無先進、落後之分。

當鄧先生說「寬容性自由主義生活方式」，難道沒有意識到在北極、叢林、海島還存在著「原始」生活方式？那同樣靠當地居民的傳統及其保存的古老智慧才能維持，如果否定，那也是對自然資源的浪費。且失去了這樣的多樣性，人類的單一文明將變得多麼可怖？西方文明之「更優特質說」在社會生活方式層面上，隱含著將建立在歐美習俗背景下發展起來的「現代」消費主義、享樂主義生活方式凌駕於其他文明之上，其血淋淋的殖民史且不論。歐美奢侈品企業廣告與好萊塢商業片宣揚的這種生活方式，對非西方社會中的青少年確有很大吸引力，卻不是我們想要的。相反，像美國優秀投資家、企業家巴菲特和比爾·蓋茨等個人節儉的生活方式才值得尊敬。歐美消費主義生活方式也並不一定代表全球未來，它既依賴於基督教文明也依賴於其他文明「傳統」的節儉才能繼續維持，否則地球資源很快將被揮霍至盡。<sup>11</sup>

雖然現代性概念的蘊含廣泛深入，遠比鄧先生所列舉的六個方面複雜；但各大文明傳統都不宜輕率否定，已獲學術界普遍認同。同時，正如現代性雖發端於西方，但我們仍不宜把西方全套做法簡單搬用。在多元現代性視域中，佛教雖發端於印度，但我們同樣應給予其南傳傳統與北傳傳統，即南傳、漢傳、藏傳三大語系傳統同等尊重。

如果西方文明沒有文藝復興恢復與重估古希臘崇智傳統，歐美文明實現現代轉型是不可能的。作為東方文明代表的佛教實現現代轉型，是否也該有個「文藝復興」呢？佛教本有崇智傳統，這在南傳、漢傳、藏傳佛教經典中都有充分體現，而且一向保持著。佛學知識體系從人類和眾生一體出

---

11. 有資料顯示，美國人均能耗是德國的四倍，是發展中國家的十幾倍乃至幾十倍。如果全球均採用所謂「美國生活方式」，需要四個地球的資源才能夠支撐，其導致氣候暖化的副作用且不論。對此，美國環保界近年也有愈來愈強烈的反思。





發，且重視自然環境生態，較之人文主義更寬廣，更宜於「現代」，雖然它與古希臘以來的西方文明知識體系有分有合，但古老的佛學見解中與現代科學存在很多暗合，至少絕不違現代甚至未來的科學。佛教價值觀更能糾正盲目發展高科技的偏向，糾正破壞環境的片面追求經濟發展。此乃對現代性弊端的糾補。當然，科學技術確有先進落後之分，在歷史上形成的人類文明及其制度與先進科技之間，有哪些相互影響等等，也是當代佛學研究應作的課題。

至於現實中南傳佛教、藏傳佛教影響地區的現代轉型滯後，應主要從當地社會因素及其變數中尋求。當然這也與早期佛教本含的、基於反對種姓社會之眾生平等原則所體現的積極入世精神，在全球中古時代曾被掩沒有關，因而佛教文明曾覆蓋的地區，也需要與西方「文藝復興」不同的佛教復興。十九世紀後期至二十世紀初的亞洲佛教復興運動，與西方十四至十六世紀的文藝復興相比，有哪些異同等等，也是值得探討的課題。進而，當代東南亞各國及全球「參與佛教」之探索與實踐與此有何關聯，此課題也值得探討。

### 三、人間佛教乃已融入現代性的佛教

如果恢弘佛陀本懷的積極入世精神乃現代佛教復興的主題，那麼漢傳佛教影響地區的「文藝復興」，實際上已由星雲大師首倡的「人間佛教佛陀本懷」賅盡，且其義更豐。出於佛陀本懷的人間佛教可以說是已融入了現代性的佛教，因為從全球未來看，南傳、藏傳佛教主流終究會面向人間，所以星雲大師提出了三大語系佛教的平等融和，提出了佛教就是人間佛教。<sup>12</sup> 從歷史與現實看，人間佛教乃是漢傳佛教傳統的現代轉型，並在受漢傳佛教影響

12. 星雲大師在多場合都強調這一理念，參閱星雲大師：《佛教叢書 10·人間佛教》，高雄：佛光出版社，1995年，頁1。星雲大師：《人間佛教語錄》下冊，台北：香海文化，2008年，頁9、18。

的地域成為佛教主流，同時也不免被「傳統主義」（即認定傳統固定不可變而固守被宗法社會固化的明清佛教模式者）多方面批評。

關於佛教傳統的轉化與現代觀念之關係的討論，以及針對這些所作的批評，筆者大多早就作了闡發回應，<sup>13</sup> 未及之一則為「大乘非佛說」。顯然，這一說法並未給予中華傳統（漢傳、藏傳佛教）與印度傳統（南傳佛教）同等尊重；同時這一說法似乎很「現代」，因為提出者在很大程度上受到了費孝通所稱的西方學者「充滿偏見的『東方學』影響」。

由於西方殖民者占領南傳佛教地區為先，南傳佛經也首先被譯解至西方，西方學者對佛教的了解也基於南傳佛典。當然他們很客觀地解讀也應受肯定，但他們無形中被自身對基督教神啟經典解讀套路、被自身西方文明背景影響著也不可忽視。從年代上看，南傳佛典之出現，也確比作為漢傳、藏傳佛典主要依據的大乘經為早，而大乘經出現在佛陀已圓寂的數百年後，每經開首為了使人崇信，也夾雜著天神傳說，這與南傳佛典的樸素不一樣。有些西方學者由此作出了「大乘非佛說」的結論，並被南傳佛教流行地區及日本「批判佛教」學者所接受，而歐美學術界對漢傳佛典、漢傳佛教研究的輕視（與其對南傳、藏傳之重視相對而言）也與此有關。

殊不知，至少從奧義書開始，印度經典反復多次結集傳統，已與希伯來神啟經典之相對一成不變完全不一樣了。歐洲「東方學」研究也是以吠陀、奧義書作為開端的，這類書既是婆羅門教經典，也是印度文化傳統的主要源頭。正如種姓制至今仍在印度根深柢固一樣，遠古在全世界都十分普遍的經

13. 參閱鄧子美：〈論人間佛教的現代品格〉，《中國禪學》創刊號，北京：中華書局，2002年6月，頁378-391。至於其他如神聖性與所謂「世俗化」問題等，筆者也大多已作了反駁，集中見於鄧子美等著：《當代人間佛教思潮》，蘭州：甘肅人民出版社，2009年。



驗知識積累傳承，靠口耳相傳的傳統在印度保留得特別久長，<sup>14</sup> 印度佛典結集也不例外。

概言之，早期佛典的兩次結集，其間距近百年，首次即五百結集，由親聆佛陀其言的大弟子，在代表各地佛教徒的五百比丘的集會上公開背誦佛說，由於當時抄寫不便且能抄寫的人稀有，背誦仍為重要的流傳手段。第二次即七百比丘集會認可的結集，已由佛陀再傳弟子背誦，歧出已現。部派佛教之經典結集自然也繼承了這一傳統，對各部派而言，這乃理所當然，以至於各部派各誦自身認可的經典，又只須本部派的集會認可。這在記誦佛陀再傳弟子憶說與理解的大乘佛典結集中，起著重要作用。大乘運動雖相對統一了北傳各派歧見，但大乘經之結集仍出於多部派，而菩薩眾的認同與以往的僧眾仍有所不同。

對出於希伯來文明的經典傳統而言，神的啟示一字不可更改，這點也為西方現代神學學者基本沿襲，以維護他們的傳統與信仰。對佛典結集而言，事實上人的記誦難免誤差，古代北印度各部派面對的現實不同，對他們所熟悉的部分佛典理解也難免有差異，這些理解上的差異也難免攙入在當時新結集的大乘經中。所以《大般涅槃經》才說「四依四不依」：「依法不依人、依義不依語、依智不依識、依了義不依不了義。」並說：「我為肉眼諸眾生等說是四依，終不為於有慧眼者。是故我今說是四依。」<sup>15</sup> 對學習理解佛典而言，「依了義不依不了義」更重要，了義即符合因果律、符合緣起論，更符合一切都在無始無終流變中的空觀。佛典要依這些義理去讀經，與神啟經典的解讀係兩條完全不同路徑。

14. 鄧子美：《當代人間佛教傳燈錄·前言》，北京：宗教文化出版社，2017年，頁1-2。

15. 北涼·曇無讖：《大般涅槃經》卷6，《大正藏》第12冊，頁401中、402下。

按「四依四不依」的原則，大乘經典顯然與早期佛典一脈相承，甚至與《增一阿含經》、《雜阿含經》所記載相比還更系統深入。人間佛教當然依據早期佛典，由於其又係源自漢傳大乘傳統之生發演化，故亦依大乘經。倒是近代唯識學者首開依唯識學經論，啟大乘經「辨偽」先路。印順法師其實與太虛大師同樣為大乘經辯護，只是受法尊法師之影響（法尊法師則既繼承太虛大師思想，也深受藏傳佛教影響），偏重於早期大乘。其實，印順法師的相關成果，多在通過學術研究依佛典釐清上述攙入。這在他的「以佛法研究佛法」方法論<sup>16</sup>中有清晰呈現，並為我們開闢了與西方學者不無「東方學」偏見之神啟經典解讀路徑殊異的、獨特的佛典解讀「現代」路徑。

顯然，由於技術水準有限，古代凡眾的認知水準未能脫離肉眼所見，也不能排除其想像與希冀有少量攙入記載，所以《大般涅槃經》為眾生提出這四條原則作為鑑別佛說依據。這些鑑別也是為佛教復興應作的學術研究不可缺少的，例如，奧義書的內容作為印度文化傳統，作為印度宗教共用的古印度智慧結晶，哪些被佛陀吸收並作了創造性轉換與詮釋？奧義書作為婆羅門教經典，佛陀在創立佛教的過程中對其中哪些觀點提出了批評反對？對哪些內容僅保留而未置可否？早期佛典中，佛陀已用緣起論駁斥婆羅門教的天神創世神話，也駁斥了婆羅門藉助天神為不平等的種姓制度辯護的論說；同時又極富智慧地策略借用了這些天神，採用了祂們來向佛陀問法、聽法的形式，這是鑑於婆羅門教作為印度傳統主流之影響極為廣大，為擴大佛教傳播面所必須，也出於悲憫有情，故而不揭破可能寄託著怯弱「肉眼諸眾生」希望的天神之「相」。<sup>17</sup>

16. 印順法師：〈以佛法研究佛法〉，《妙雲集下編之三》，台北：正聞出版社，2000年。

17. 體恆：〈大梵天王與佛教的關係〉，《法音》2019年第3期，北京：中國佛教協會，頁29-32。



進而，大乘佛典在對待天神的方法論上也與此一脈相承，並出於尊重北印度各地不同習俗傳統，突出了當地神祇也向佛陀問法、受法同時又護法的形象。佛典中借用天神形相以尊重多元文化傳統很有必要。但在此，天神是圍繞佛陀之法義的，不論問法、受法還是護法，佛法法義內核與西方神學理論內核殊異：即佛法乃以空觀、緣起論、因果律為中心，神學則雖也有其教義卻「以神為中心」。在這方面，印順法師的揀擇澄清了佛法底色，也為進一步研討開拓了道路。有學者批評印順法師「否定大乘經的佛說性」，<sup>18</sup>但綜觀他對印順法師的批評、對太虛大師與印順法師間的學術分歧不無誇大，對印順法師「以佛法研究佛法」思路與方法論之理解也不夠深入。須知印順法師許多研究成果是為對學界逐步開慧眼者有所期待而發表（確實對「有慧眼者」不必言），他面對廣大信眾無數次講經，從來不說這些，可見他對「肉眼諸眾生」的悲憫。

在多元現代性視域下，同樣也應當追問，漢、藏及東北亞本土文化傳統在接受佛教、佛教也融入其傳統之後，其中哪些因素豐富、推動了佛法義理深化，並使佛教之形態在印度絕滅後，其慧命卻在與印度完全不同的文化社會環境中得以承續？這些傳統中又有哪些因素淡化了佛法底色，致使在肉眼看來易與神學混淆？還有，已融入北傳佛教形態的當地傳統中的哪些因素，在當時地理環境下曾經對佛法的傳播合宜，也發揮過積極作用，而在現時則不再合宜？例如，顯然因為漢地宗法社會已經瓦解，故攙入漢傳佛教形態的宗法傳統因素已不再合宜。對佛教的南傳路徑同樣也不妨作類似追問。就人間佛教與傳統的關係而言，至少在當代，人間佛教繼承了大乘精髓「菩薩行」在漢傳佛教界已無人質疑，然而即僅因不甚了義，因而只知印順法師的行履，

18. 周貴華：〈釋印順佛學研究和佛學思想略觀——從反思的角度看〉，《印順法師佛學思想——反思與研討》論文集，無錫：佛教義學研究會，2016年，頁6。

不識廬山真面目，不解人間佛教已融合了的現代性及其深遠意義，那就不得不提醒：莫為「名相」遮望眼。

放眼佛法弘傳全球，開首便應尊重當地文明傳統，也不妨在形相上借鑑為歐美人士熟知的為希伯來系宗教運用的方式、方法。佛法色彩極豐，所以自當繼承、推進佛陀創造的方便策略，然而在「有慧眼者」看來，佛法「究竟」底色也很清晰，大乘多樣化的性空緣起、阿賴耶識緣起、真如緣起、法界緣起之光光相映相徹，皆本一源。自然，我們所在的現代世界較遠古、中古更為複雜，所以從任何單一的維度或層面的觀察、評估都難免著重於一側面，因而與神學經典解讀不同的路徑亦非僅印順法師所關的一條。星雲大師說：「人間佛教對於輪迴的看法是無限的未來。今後人間佛教不說『六道輪迴』，在形象上，聖凡不要那麼有界限地分開，既人人（都可能）是佛，何必要分那麼多種類，我們稱為『十法界流轉』。」<sup>19</sup> 這是飽含中道智慧的清晰無偏頗境界所示。

#### 四、多元現代性理論架構及應用前景評估

鄧曦澤先生之結論說：「雖然有些價值如仁愛、誠信是古今通用的，但現代文明對傳統文明是以否定為主，以繼承為輔。」<sup>20</sup> 筆者不禁要追問，在此的「現代」指何種「現代」？是唯以西方道路為唯一指向的現代性，還是各大文明相容的多元現代性？「傳統」指單一傳統的特定層面，還是泛泛而談？即以西方文明率先實現現代轉型的歷史經驗而論，西方文藝復興、宗教改革、啟蒙運動及科學革命、工業革命中，一以貫之的先行邏輯乃是反對思想控制、經濟管制、政治專權，因此可概括為：從「前現代」向現代文明轉

19. 星雲大師：〈序二·我對人間佛教的體認〉，《人間佛教回歸佛陀本懷》，北京：人民出版社、宗教文化出版社，2016年，頁9。

20. 鄧曦澤：〈西方領先是階段現象還是文明現象？〉，《聯合早報》2019年3月1日。



型的實質，是從封閉轉向開放性的有序多元競爭。以反對思想控制為例，當年凝聚為全歐主流的文藝復興、宗教改革與啟蒙思潮所反對的，是中世紀天主教神學的思想控制，而不是天主教傳統本身，所以當以馬里旦（1882-1973）為代表的天主教神學家對曾被教廷利用為思想控制工具的阿奎那神學作了創造性詮釋（即新湯瑪斯主義）之後，天主教傳統也已融入在梵蒂岡、西班牙、葡萄牙及中南美洲多國占主流的多元現代性之中。

由此可見，撇開具體場景談傳統的否定或繼承無甚意義。筆者認為，現代轉型乃套用法國年鑑學派術語「長時段」的現象，這一時段如從西方中世紀後期始，在歐美已跨約八百年，則全球多元現代轉型再花數百年並不為過。且其流程具有不可逆性，縱有回潮與逆流，但不可能回到過去，其趨勢不會因人的主觀好惡而改變。肯定作為現代性活力表現的在思想、經濟、政治、科學技術各層面所展開的開放有序多元競爭，也只因其採用相對和平的方式，比受野蠻的叢林法則主宰稍有長進而已。在此，社會達爾文主義「適者生存」主張同樣不可取，因為在生物史上，「協作」的表現與競爭同樣突出，進化與退化同在。

文明之所以為「文明」，建立在馬林諾夫斯基與費孝通所謂「文野之別」的田野考察基礎上，即「文明」既與由暴力主宰的叢林法則的「野蠻」相對，有人聚居的文明也與憑常識即能辨別的「荒蠻」相對。這點在文明辨析中應居首位，在其之下，相應地各大文明的所謂「先進」與「落後」、「前現代」與「現代性」才能得到恰當評估。

多元現代性理論及其分析框架也建立在這一基點上。依筆者淺見，至少可歸納為四個層面：1. 多元現代性理論預設，在思想層面上主張各種學說與言論開放性的有序多元競爭，唯一依法禁止的僅為宣揚血族、種族或階級仇視者，因為這會引發暴力仇殺。相反，「前現代」在東方則表現為中國的法

家、儒家的意識型態控制，印度的婆羅門教控制；在西方則表現為天主教神學控制；而前蘇聯的意識型態控制恰恰是偽現代性，所以當戈巴契夫提出公開性時，一度大規模採用「現代」機器生產的前蘇聯頃刻瓦解。

2. 該預設在經濟層面上同樣主張開放性的有序多元競爭，因為競爭，哪怕是激烈的競爭，也比互相殘殺好得多。而有序的市場經濟運行才能實現文明的雙贏、多贏。無序博弈的後果只能是兩敗俱傷，甚至從非暴力的文明倒退回由叢林法則主宰、地球毀滅。

3. 該預設在政治、包括國際政治層面上，同樣主張開放性的有序多元競爭性分享，反對霸權主義。由於政治制度對秩序具有確立與保障的重要性，所以政制確存在先進、落後之別。現代性政制能保證政權交替的和平過渡（暴力奪取政權只能說是前現代的回潮），防止任何利益集團獨霸權力以及權力的濫用。

4. 在生活方式的選擇上，則以不妨礙他人同樣的自由為前提，多元並存。但即使競爭，也應強調「競中有合（作）」，強調公平，因為不公平競爭也往往很殘酷，有序競爭的「秩序」應當建立在公平的基礎之上。

旨在實現多元現代性的行為主體當然應更自覺、多元，正在轉型中的各國應發揮更多的推動作用。引導多元現代性的理念不但包括科學、法治、民主、平等、自由等，還應強調協作、和平、包容、生態平衡、普惠、分享、共贏。

人類作為眾生之一，其行為（身業）的驅動性並不能脫離眾生本能。與其放縱野獸本能，不如對競爭本能善加利用。由更高的「人之所以為人」的超越性俯照，才能利用好競爭本能，並引導其趨善避惡。在此，東方文明孕育的具有超越性的佛法理當更好地起到引導作用。相較於競爭性，多元現代





性理論預設更強調開放性，即使西方文明也並非單元一體，<sup>21</sup> 其所以能率先實現現代轉型，與其開放性分不開。筆者不贊成西方文明具有「更優特質」說，但肯定各大文明各有其長處與短處，因此贊同文明互鑑，即使較優者，也來自學而優。開放性的、善於借鑑學習的文明才有更好的未來；相反，無論是山姆大叔曾有的傲慢與大陸網民的「厲害了」自詡，都是取禍之端。

日本文明具有善學其他文明長處之傳統，因此當其吸取了野蠻的軍國主義失敗教訓後，便能迅即實現現代轉型並保持其獨特性。而有些非西方文明之現代轉型遭挫，<sup>22</sup> 與其先盲目照搬西方，後又回歸封閉，導致其內部暴力惡鬥循環有關，也間接造成了當下的全球現代性困境。故多元現代性探討及其成敗，關係到人類未來命運。<sup>23</sup>

佛教所覆蓋與影響地域的文明乃多元中的重要一元，多元現代性視域中理所當然地包括佛教、佛學的視角，佛教、佛學的空慧視角歷來在這個以存有致思的世界中顯得非常獨特、獨到。然而，佛學在這個世界中的許多重要議題、問題中卻常常缺位，即使有微弱聲音也或淪為在自身圈子裡的自言自語，或壓根被主流社會所無視。此為本文撰寫之緣起，敬希慧眼鑑別指正。而當佛教、佛學的建言善行參與著多元現代性的建設，並發揮出其積極功能，亦即現代性實現之時，佛教界應有權益，才能在仍充斥著「前現代」現象的這個世界中得到充分的尊重與保障。

21. 鄧子美：《傳統佛教與中國近代化——百年文化衝撞與交流》，上海：華東師大出版社，1994年，頁300。

22. 鄧曦澤在〈西方領先是階段現象還是文明現象？〉一文中舉了阿拉伯文明為例，故在此作回應。

23. 鄧子美：〈創造人類眾生命運共同體——業報緣起論的觀照〉，《第二屆「廬山論壇——佛教與人類命運共同體」佛學研討會論文集》，九江：九江市佛教協會，2019年5月。