

孤弦雅韵：太虚大师的佛教—社会理论

何 蓉

内容提要：太虚大师(1890-1947)是集中国佛学思想之大成者、近代佛教革命与革新的实践者、以佛法导引现代人心的“人间佛教”的倡导者、立足中国佛教走向“世界时代”的文化交流使者。本文的关注点是太虚大师相关作品中的社会学指向,通过将太虚大师置于风云激荡的近代中国思想史、逐步扎根中国的社会学传播史之中,分析其立足中国、立足佛教与佛学,融合中西传统、创建现代中国及其新学术脉络的努力,揭示其复兴传统、创新学术的意义,尤其是思想中某种佛教社会理论的线索。

关键词：太虚大师;佛教社会观;职业/志业观;中国佛教

1915-1917年,在新教伦理及现代西方基督教文明研究的基础之上,马克斯·韦伯致力于研究印度和中国社会,推进其比较文明的研究,出版了《儒教与道教》《印度教与佛教》等宗教社会学的奠基之作。其中,韦伯对佛教的解说基本以原始佛教为模板,即注重个人解脱的、避世禁欲、冥思性的宗教,质言之,中国大乘佛教的数千年之传统被置于亚洲的“巫术的花园”当中,可以说是被忽略了(韦伯,2004;2005)。韦伯的这一理论范式可溯源至汉学家们对东方经典的翻译、解读,也受到西人游记和猎奇之作等的影响,在一定程度上,积贫积弱的近代中国之命运投射在了中国佛教的身上、成了被遮蔽的叙事:佛教与中国社会的密切关联被忽视了;中国佛教徒以佛陀为榜样、以度众生为誓愿的千年历史也被忽视了。类似的理论范式的影响持续至今,西方学术界在佛教研究当中的一些固有偏见,如重源头、重早期文本而轻流传演变、重印藏佛教而轻汉传佛教等趋势,仍然在有意无意地影响学者的视野。

但是,实际上,与韦伯的著述基本同时,中国佛教界与思想界已开始积极应对“数千年未有之大变局”的挑战,呈现出革新、创变的巨大潜力,开启了民国以来中国佛教反思、整理与复兴的新篇章。其间知名者,不仅有精研佛学与中国传统的知识分子如梁启超、胡适等,亦有不世出的高僧如弘一、虚云、太虚、印光等,他们承接了中国佛教与佛学的传统,导向了革新的实践。例如,1912年,太虚大师于镇江金山寺树立其“佛教革命”之名声,欲以佛教协进会等形式,以金刚之怒目、轰顶之霹雳,撼动而警醒彼时颓顶之僧、弱国之民;其佛教改革、救国救民的事业具有新思想之基础;而从现代学术史的角度来看,以太虚大师为中心,亦可勾勒出丰富的中西思想交流线索。

太虚大师(1890-1947)是近代集中国佛学思想之大成者、近代佛教革命与革新的实践者、以佛法导引

作者简介：中国社会科学院社会学所研究员,主要研究方向为社会学理论、宗教社会学。

基金项目：国家社会科学基金重大项目“汉传佛教僧众社会生活史”(17ZDA233)。

现代人心的“人间佛教”的倡导者、立足中国佛教走向“世界时代”的文化交流使者,其思想之宏阔、高远,直接影响到赵朴初、印顺、星云等中国当代佛教的重要人物,可谓是中国佛教史上通古达今、融贯统摄的枢纽人物。

对于太虚大师在佛学与佛教等方面的贡献,教界、学界前贤已有较全面的评价、综述(何建明,2006;邓子美、唐菲菲,2015),本文的立场是,太虚大师积极面向新学、面向全球化潮流、面向现代化之巨变、面向社会现实,使得他本身构成了近世新学与旧学、中学与西学思想交融、脉动的一个焦点,他不仅是统摄千古佛学的僧人表率,而且在判别、分析、融会西学当中成为勇于开拓新学术的思想者,并形成了某种独特的佛教社会理论:他倡导的佛教革命和佛教社会观等,是对宗教社会学中至今仍居主流的研究范式的挑战;他不是社会学家,但有明确的社会学写作的意图与代表作品,构成了中国社会学学说史之外的某种边缘文献,其结合佛学与社会科学的努力值得进一步挖掘。基于这一立场,下文将从外证与内证两个方面,梳理太虚大师与社会学的关联,呈现其思想中具有社会学意涵的内容。

一、太虚大师与社会学:学科史外的孤弦

近世以来,中国之学术、思想无不受欧风美雨之影响。社会学在19世纪末、20世纪初被引介到中国,严复编选、翻译英国社会学家赫伯特·斯宾塞的社会学著作、赫胥黎的进化论思想等作品,开启了国外社会学思想在中国的传播史。20世纪初,以圣约翰大学(1905)、沪江大学(1914)等教会大学为先,作为一个学科的社会学在中国得以逐步建立、系统发展(阎明,2004)。

受时代潮影响,太虚大师的广泛阅读涉及了社会学的内容,并且有其个人的批判与见解。他在光宣年间“即好浏览各种经济政治学说,及各种社会主义书籍,对中印希欧各家哲学亦好探究抉择之”,例如,光绪三十四年(1908),太虚大师受华山影响,阅读了康有为《大同书》、梁启超《新民说》、章太炎《告佛弟子书》、严复译《天演论》、谭嗣同《仁学》、各国地图册及中学课本等^①;宣统二年(1910),太虚大师在广东受革命风气之熏陶,阅读了托尔斯泰、巴枯宁、蒲鲁东、克鲁泡特金、马克思等人的著作(《太虚自传·四》)。在1914-1917年闭关期间,他的阅读书目上既有佛学和传统文史的内容,又有严复所译社会学等书,还包括期刊等新式出版物,其兼及新旧的格局可见一斑:

有信心居士赠了我一部频伽藏,并至沪购买了当时所有严又陵所译各书,及心理学、伦理学、伦理学、哲学等译著,新出的民国经世文编、章氏丛书、饮冰室全集、辞源等,二十八子及韩愈、柳宗元、苏轼、王安石、王阳明、顾亭林、黄黎洲、龚定龢、曾国藩等全集,又定了东方杂志、教育杂志等定期刊物,冯汲蒙居士并赠与十三经注解及二十四史、宋元明儒学案等木板书,加以原有的陶潜、李太白、杜甫、陈白沙等各种诗文集及佛书。(《太虚自传·八》)

在悠久的中华历史文化与剧烈的现代化转折的碰撞之下,太虚大师的思考呼应了社会学中有关社会之构成、文明之演进、文化之比较等主题。社会学中的马克思主义、社会主义等思潮,有关历史演变(进化论)、社会改良(进步主义)、社会功能与团结(有机体论)的理论均可见于其阅读与写作之中。例如,基于平

^①太虚大师对新学亦有批判,例如,他在《论严译》(1915)中对严复所译的早期社会学著作的评论文字表明,他不仅具有佛学的立场,而且基于对西方学术的较新发展的了解,在学习、吸收当中有拣择、评析。

等普济之佛法，太虚大师对社会主义关注人民疾苦、实现人人平等的理想颇为赞许，与江亢虎等中国社会党人、刘师复等无政府党人、沙淦等新社会党人有密切交往（《人物志忆·八》，《太虚自传·四》）。

但是，他对于各种社会学思潮亦有针对性的批评。例如，他对法国社会学家孔德的人类历史宗教—哲学—科学分期提出了看法，认为其过于关注变迁而忽略了思想的延续性，过于机械呆板而没有把握到更深层的作用力；认为其历史分期所包含的进化论世界观造成了厚今薄古的社会心态，尤其体现在人们对宗教的态度上，普遍认为宗教是过去的、不适宜于现代文明世界的东西（《民国与佛教》）。

太虚大师与国内社会学界有诸多交往，既有从郑太朴（李庆海，2004）、陈定谟等青年学者中接受西学新知的可能，又有与社会学者的直接交流。例如，1933年，中央大学社会学系黄凌霜就《真现实论》与大师进行了讨论（《唯生论读后》）。1943年，太虚大师应复旦大学社会学系社会学研究室之约，前往讲授《中国的佛教》（印顺，2011：327）。

不过，在科学、佛学之间，太虚的基本点仍然是后者，具体做法是：以佛法为根本依傍，对西学有一先“浏览”再“探究”并“抉择”的过程；进而以现代社会科学的框架，对佛法之精神加以重新阐释，使其具有现代社会科学的面貌。其作品中《人生观的科学》《世间万有为进化抑为退化》《佛法是否哲学》《佛教心理学之研究》等篇，体现了他依托佛教思想体系、与西学直接对话的尝试。

正因为如此，其“人生佛教”思想的智识资源异常丰富，而且与当时的学术发展保持同步。例如，在《自由史观》等作品中，他立足于佛学，对孔德、斯宾塞等的理论有所评述，提出了自己的见解，并指出他们均属较早期的社会学家，至于较新近的社会学趋向，他认为值得关注者已不在英、法社会学界，而是德、美的社会学潮流。1939年，在回复亦幻的信中，他对魏玛德国时期、以阿尔弗雷德·韦伯为主要代表人物的文化社会学表示了赞许（《答某师书》）。^①

其次，太虚大师已具有很强的立足中国、吸取新学、重建新佛学、新学问的学术自觉。例如，基于唯识学等佛学思想，太虚大师对休谟经验论、罗素新实在论等欧洲哲学思想有独特的感悟，亲近柏格森、杜里舒（Hans Driesch）、倭伊肯（Rudolf Christoph Eucken）等欧陆哲学家有关生命哲学、精神生活等内容；他在访欧期间与罗素的面谈，可以说是中国佛学与西方哲学的沟通的尝试。

上述历史线索表明，太虚大师与社会学之间存在着种种关联，如能发掘其阅读史、交流史的更多线索，则可更全面地探究太虚大师接触社会学之历程，以建立一个较完善的太虚大师社会学思想发展史。尽管太虚大师并非以社会学为人所知，也未受学院学术的训练，但是其思想中的社会学因素仍然是有迹可寻的。在社会学尚属初创、学科畛域尚不明确的时期，太虚大师基于特殊的思想背景和学术脉络，其社会学思考即如孤弦、亦有雅韵。

二、宗教与社会：太虚大师佛教社会理论之雅韵

太虚大师对于当时国际社会学的新学术动态有所了解，并具有明确的社会学学科的意识，也进行了一

^①此处的文化社会学（Kultursoziologie）植根于马克斯·韦伯、格奥尔格·齐美尔等经典社会理论家的论著中，至于其集中受到关注，则在魏玛德国时期、以阿尔弗雷德·韦伯为代表。其思想很快传播到中国。例如，1926年，刘叔琴在《东方杂志》上发表了《从自然的社会学进向文化的社会学一文》，对文化社会学进行了综合的介绍（刘叔琴，1926）。

些有意识的社会学写作,例如,他将《自由史观》与《真现实论》归为社会学著作,提到“虽所著《真现实论》尚未完成,而关于社会学,则《自由史观》已可见其纲领”。

目前所辑录的太虚大师作品洋洋大观,逾七百余万字。从探究社会学思想线索的角度来看,其中的相关文献可以分为三类:一类是太虚大师明确划为社会学作品的,如前文提及的《自由史观》(1927)与《真现实论》,前者提供了其社会学的纲领,后者主题全面、内容丰富,遗憾的是终未完成,需要专门的功夫进行结构框架和理论脉络的分析;

第二类是大师并未指为社会学、但直接处理社会学问题,或内在地具有强烈的社会学理论与现实意义的著作,例如太虚大师论佛教建设事业、人生/间佛教问题,从深层的思维路线来看,是以宗教与社会的关系为核心,囊括了微观个体、中观团体/组织、宏观社会的诸层次;

第三类,即一些讨论了具体的社会学主题的篇章,如讨论进化论思想的《世间万物为进化抑为退化》(1925)、关于分配原则的《按劳分配之哲学问题》(1936)、从行动的角度提出佛教徒的现实立场和修行模式的《学佛者应知应行之要事》(1924)、《复兴中国佛教应实践今菩萨行》(1940)等篇。

尽管有挂一漏万之弊,不过,本文将聚焦于太虚大师有关宗教与社会的思想,即宗教影响个人与社会的方式等问题。

(一)佛教影响社会之方式

韦伯对原始佛教的文献分析认为,佛教具有出世的或“非社会的”倾向,因而发展起来的,不是行为的伦理,而是与之截然对立的、冥思的技术手段,因而,佛教是秘迹的、圣徒崇拜的、偶像崇拜的或言语崇拜的仪式宗教(韦伯,2005),即强调外在礼仪、尊重既有传统的约束力(韦伯,2004a),佛教作为模范型预言,具有冥思性的、静止的、无所动心的禁欲特征(韦伯,2004b:482-483)。这样的宗教,自然很难将社会与生活世界纳入其关注范围之内。

秉承中国大乘佛教传统,太虚大师认为,佛教不仅不是消极和逃避现实的,而且是真实和注重现实的,其《真现实论》《佛学的现实论》篇指出,佛教的现实主义有经验的、重科学的和重个人的特征,但与一般的现实主义基于五官感觉、意识知觉的、凡俗的不完全的经验相比,佛教的现实主义则更为包容、深刻,其根本是佛陀所觉知的无限的圆融的现实境界。因而,所谓“真现实论”,不仅有可见可感的日常世界,而且指向真理与真知,包含着各种可能性的法界圆融之境,实际上属于理想主义与现实主义的一种新的结合,佛陀作为觉悟者、圆满者实现了这样一种结合。

因此,不同于一般认为佛教是避世苦修、超拔离俗的宗教,太虚大师从佛法的角度对现实进行了重新解释。

基于“真现实”的立场,形成了一个自然环境、生态系统运行等因素包含在内的广义的社会观,建立了无生、有生、有情及人类的秩序。基于其平等观念,人与其他生物既有各自的分类,又共同联结而构成一个多层次、相关联的社会。

在这个广义的社会中,生命的追求、社会的历史进程成为自由与反自由的、环环相扣、绵绵不断的演化史。自由虽然是根本冲动,但非天然享有,而是需要不断争取、不断获得、不断再争取,自由因而是一种主动的、自觉的选择,自由人之联合需要以持续的教育启发觉知、全面经营。

太虚大师的佛教社会观,在外延上扩大到人类世界之外,世界万物构成了某种有分别、无缝隙的网络;而且,重点在于实践意义上的自由,结合无量因缘、无始进化的演化观,体现了某种建立在主体自觉性基础

上的、具有获得性和未完成性的自由观。继而,通过正见、正念、正定等途径进行的教育,便是在自我的觉知基础上的、自由的实现过程。

可见,太虚大师的此种佛教思想所具有的觉知自我、勇猛精进的特质,与西方学者对佛教的一般认知相距甚远。太虚大师的佛教社会观的理论基础在于其真现实论之“真”,带有真实的、真理的含义,既包含、又高于感官可知的周边世界,时时以假相为善巧方便,时时亦指示着根本之空。因此,“真实—假相”是包含与被包含的关系,两者有阶序的次第,但无根本的对立。这一立场的逻辑影响,便并非西方学者赋予佛教的出世的、冥思性的神秘论,反而倾向于近世基督教的入世的、行动的禁欲(韦伯,2004b:508-510)。这便意味着,尽管佛教的思想脉络与基督新教不同,但在其对社会产生影响的意义上,可能有异曲同工之处。

(二)宗教与社会——以“今菩萨行”实现人生/人间佛教

以真现实的佛教社会观为基础,宗教与社会的关系成为一个值得探讨的问题。如前述,与一般印象中清心寡欲、出尘离世的佛教徒相反,太虚大师以其“人生/人间佛教”思想广为人知。1913年,太虚大师在上海静安寺倡导教理、僧制、教产之佛教“三大革命”时慷慨陈词,指出:“今后佛教应多注意现生的问题,不应专向死后的问题上探讨。过去佛教曾被帝王以鬼神祸福作愚民的工具,今后则应该用为研究宇宙真相以指导世界人类向上发达而进步。”(《我的佛教改进运动略史》);到1933年,太虚大师方在《怎样来建设人间佛教》专门提出了“人间佛教”一词。对于人生佛教、人间佛教这两者间的差异、关联与传承,研究者进行了细致考证(何建明,2006),亦有资料直接表明,太虚大师对印顺的人间佛教有所认识,并且不认为与己有冲突。^①而从理论的脉络,尤其是从社会学的角度来看,人生佛教与人间佛教是内在统一或一体的,其中呈现出从个体、群体乃至社会本身的微观—中观—宏观的层次递进,并容纳了人类所生存其间的自然的、非有机体的环境,包容其他可能的有机体聚落、自然环境乃至未知空间。

回到太虚大师的时代,人生/人间佛教之说,首先针对的是历来佛教信仰中只强调“死的佛教”、“鬼的佛教”,因此,提出人生佛教的初衷是要“依于全般佛陀真理而适应全世界、人类时机,更抉择以前各时域佛法中之精要,综合而整理之”,人生佛教的真义在于“侧重于人生之改善,特出者即能依之发菩提心而趣于大乘之佛果。即于此上,消极的则对治佛法向来之流弊;积极的则依人生之改善而发菩提心,行菩萨道”(《人生佛教开题》)。

解决了“生活”问题,“生死”问题可随之解决;佛祖所立经论之法、道德之律,不是教人脱离世间,反而是要有利于众生革新进化、以趋圆满(《生活与生死》)。由此可以看到,太虚翻转了人们的印象:佛教解决根本的“生死”问题,是从“生活”问题开始的,因而是朝向人世的,其经论有利于对人生的规范与约束。

特别是在现代化的背景之下,物质提高、社会变革、思想变迁等潮流,造成了人们“急欲觅得一安心定性的真理”的心态,但其应对之策,要么难以超脱人类的私见,要么心外取法、厌离人世(《佛教的人生观》)。太虚大师认为,佛教在本质上是“平实切近而适合现实人生的”,所以在“人类现实生活中了解实践、合理化、道德化,就是佛教”;学佛也不一定就是出家住庙,“在社会中时时以佛法为轨范,日时于道德化的生活,就是学佛”。进而,所谓贤人君子,也就是菩萨,能够以“合理的思想、道德的行为”,“推动整个人生

^① 例如,太虚大师1941年致法尊法师信:“法尊院长、苇舫主任同览:院中恐将开学了!我在专修班的两钟点,请印顺法师讲其唯识学探源或人间佛教,均可。如印师另能多讲,尤好!不能多,则此两点钟便可。严定法师应讲若干点,尊与商定,并致聘书。关塔坪、金剑、缙云近况,并盼来函!太虚。三十、二、十二”。(《与法尊书(六十通)·五十六》)

向上进步、向上发达”；最高一层，即“佛”，即所谓“大圣人”，佛菩萨就是“人类生活向上进步的圣贤”（《人生之佛教》）。这样，佛法、佛教与人生的规范、道德的标杆完全地结合在了一起。

在此立场上，太虚大师多次指出了佛教对于自身的改革、和改革人生乃至改革社会的途径与方向。例如，在《人生佛教开题》中，太虚大师写道：“改善人间，即是目的；人生改善成功，即是效果。”在《我的佛教改进运动略史》中说：“建设由人而菩萨的人生佛教，以人生佛教建中国僧寺制，收新化旧成中国大乘人生的信众制，以人生佛教成十善风化的国俗及人世。”在《怎样来建设人间佛教》中指出：“‘人间佛教’是表明并非教人离开人类去做神做鬼，或皆出家到寺院山林里去做和尚的佛教，乃是以佛教的道理来改良社会，使人类进步，把世界改善的佛教。”总体而言，太虚大师宏阔的思想体系有一个坚实的立足点，即其现实取向，其宗教目标的达成，不是遗世独立、弃世苦行，而是以人乘至佛乘的；佛教不仅不是脱离现世的，而且要促进人生之进步、社会之改良。

那么，如何将佛法与世间结合起来？太虚大师提出了“职业”与“志业”概念，学佛即所谓“志业”，即“从吾志之所好，以趋践佛之淑吾身，善吾心，增进吾之德性，达到吾之乐地者也”；所谓“职业”，“则于或家、或国、或社会、或世界，随其势位之所宜，才力之所能，任一工，操一劳，用与人众交易其利，以资一身一家之生活者也”。志业应以信（三皈）、行（五戒、十善、六度、四摄）为根基，“而毫忽不得借此形仪式名称以为谋一家一身之生活计者”；职业则体现了社会成员互助、生养存活的基础，因而应该以酬劳回报其劳动。学佛、即完成人格，须结合职业、志业之两途，“第一须尽职业，以报他人资吾身命之恩；第二乃勤志业，以净自心进吾佛性之德。必如是，佛乃人人可学；必如是，人乃真真学佛！”（《学佛者应知行之要事》）。

亦即是说，履行职业责任、坚守志业信念的人，方可以说是完成了人格；习佛教因而不是厌世、弃世，反而要学会承担对家庭、社会、国家与世界的责任，以菩萨行为精神，“信隆而三皈、而五戒，而不离常俗婚娶、仕宦、农商工作之事业，以行布施、爱语、利行、同事等菩萨行可耳！但官为好官，农为好农，商为好商，工为好工，便是行菩萨道”（《论佛法普及当设平易近人情之方便》）。

这一菩萨道或菩萨行，太虚大师称之为今菩萨行或新菩萨行，因为“洗除”了“好尚空谈的习惯”，使理论浸入实验的民众化。以现在社会的情形和需要来说，今后我国的佛教徒，要从大乘佛教的理论上，向国家民族、世界人类，实际地去体验修学。这大乘理论的行动，即所谓新菩萨行。而此菩萨行，要能够适应今时今地今人的实际需要，故也可名为“今菩萨行”，其实行者既有可能是出家众，但仍可参加文化界、教育界、慈善界等工作，至于在家众，则“政治界、军事界、实业界、金融界、劳动界……都去参加，使国家社会民众都得佛教之益”，以“菩提心为主因，以大慈悲为根本，实践方便的万行，发挥救世无畏的精神！”（《复兴中国佛教应实践今菩萨行》）。

在此，由个人、组织、社会乃至世界的链条得以清晰地建立起来：由人乘即佛乘，人道之正乘，即大乘之始阶也。进而，通过正信会等类型的组织机制，使五戒十善之佛化得以深入民间，而达到改良社会、政治、风化等目标。其组织的力量可以超越国家之边界，即“一业一业皆成为一种一种之国际组织；而由此一业之国际组织的团体，以自治理其一业所关系之大事”（《由职志的种种国际组织造成人世和乐国》）。

以是，太虚大师有关佛教与社会的关系的论述，不仅提出了融入社会的人生/间佛教的观念，而且提供了个体、微观层次的信与行结合、职业与志业并重的学佛—成人—即佛之途，以及群体、宏观层次的组织机制与教化目标。由此反观宗教社会学经典命题，太虚大师涉入社会的现实取向、职业/志业的划分，与韦伯有关新教伦理的入世禁欲主义、基于宗教观念的经济伦理等论述有异曲同工之处。例如，韦伯对职业

(Beruf/calling)的解说中,强调其中包含着宗教观念、即神所交付的使命(Aufgabe)之义(韦伯,2010:52);太虚大师的职业/志业之分,则以菩提心、大慈悲为根本,认为现世责任、义务是“方便”或手段。

(三)宗教之“根本信念”:教化与文化

不过,宗教在多大程度上涉入现世而不至于失去其本色?这是另一个方向上、但同样重要的问题。近代风云变幻的国际国内形势,使得佛教徒亦时时参与到现实政治选择当中去。以太虚大师本人为例,他既是高僧,又具有鲜明的政治参与意识和政治革命立场(谢飞,2015),其佛教革命同样也是社会革命的一部分。即使是1914年9月起,他在浙江普陀山闭关,早年激进立场有所收敛,与外界政治革命的滚滚潮流保持了一定的距离;但他以佛法救世的立场从未息止,并且认为,中国已经历了政治的革命,中国佛教不能例外,也需经过革命。因此,政治革命与佛教革命,不是背道而驰的两件事。

随着时势的变化,佛教与公众舆论中产生了新的激进主张,如组建佛教政党、僧人参与军事行动等。但太虚大师一方面是佛教界抗日爱国运动的重要人物(曾友和,2016),另一方面,于佛教介入具体的政治事务保持了警惕,认为“超政”与“从政”均不可,而应实行“问政而不干治”(《僧伽与政治》),可见他感觉到政治实务与佛教之间存在张力而有必要保持距离,以免缅甸、斯里兰卡等国僧人的覆辙。

他认为,在这一方面,明治维新以后的日本提供了一个可资借鉴的案例。他将日本作为佛教与西方文明相调和的案例,试图“一觐吾教与欧学调剂之方”(《东瀛采真录》),1917年12月起,访问神户、京都、大阪等地,致力于了解明治以来佛教之发展,如各宗之状况、布化欧洲之成就、僧侣制度之创建等。太虚大师对日本佛教的重视,固然与近代浙东佛教与日本佛教较密切的交流有关,但更重要的是,他认为日本既是不同文化交融的体系,也是传统东方社会向新的时势的调适。因此,日本佛教适应近代潮流、革新自身以持续发挥其社会影响力,能够作为中国佛教可资借鉴的先例。在时代的巨变面前,日本佛教积极应对,“曾与日本整个生产的和文化的各种社会组织,发生缜密的有力的联系”。

但是,在此过程中,因为日本佛教“过于迁就,苟求生存发达”,反而“渐失佛教的真实性”。因而,佛教对社会理应发生影响,但不应是迎合与迁就,而应是立足于己,以教化的力量、春风化雨一般地发挥作用。

反观自身,这也许是中国佛教历经坎坷仍能顽强生存的根本所在:即使是变革纷乱的现代中国,考查其政治经济的屡变亦有内在的动力可循,“皆从佛教根本信念流出”(《答某师书》)。即使有近代以来的种种冲击,这种柔韧的、甚至有时不可见的力量内在地改变着社会的潮流。

由此可以看到,太虚大师强调宗教的涉入社会,立足点在于宗教的基本信念或思想;宗教发挥其社会影响的途径,在于其教化人心的力量。他认为,对于中国这样包容性的、具有丰富思想内容的国家来说,可以以佛为体,以儒为用,主张发扬宋元以来之“国民性道德”即三教融合之精义,淬砺而振作之。其具体措施为“一、建佛法以建信基”,“二、用老庄以解世纷”,“三、宗孔孟以全人德”,“四、归佛法以畅生性”(《怎样建设现代中国的文化》)。印顺大师认为,这些构成了太虚大师晚年论中国文化的主要观点(印顺,2011:130-131)。

从全球眼光来看,太虚大师指出,未来可期待由宗教而产生新文化之诞生:“人类的文化,是依各宗教为集中点而彼此有歧异”,主张以耶、回、佛为三大文化总线索而研究之。欧美澳为基督教,西亚、非洲为回教;而南亚东亚之文化,则以佛教得以见其总线索,“将三大系的文化,熔冶在一起,使铸成为全人类瑰玮灿烂的新文化”(《佛学在今后人世之意义》)。这样,以人乘为途径、以中国佛教为依托,中国人、中国文化能够立于世界诸文化体系之中;诸文化之间彼此有借鉴、有贡献,未来可期待全新的人类文化之诞生。这或

许是他的未完成的文化社会学纲要的一个愿景。

三、小结:佛教可以形塑“现代中国”

以社会学学术的角度来看,太虚大师对于当时的社会学思想有了解、有判别,亦有著述,并有意建构某种文化社会学。前文即试图表明,他的某些观点与德国社会学、例如韦伯的研究既有截然不同之处,又有若干异曲同工之妙。不过,从其根本立场来看,是所谓“仰止唯佛陀,完成在人格,人圆佛即成”的真现实论,因此,他的学术追求是以教育或教化为目标的“人生善行学”,具有伦理教化的意义,与现代社会科学主流立场不尽一致。正因为如此,太虚大师是一位宗教家、教育家,并非专门的社会学家,但是,其著述有针对社会学问题、围绕社会学理论的部分,具有从社会学理论角度进行阐发的潜力。

此外,太虚的相关论著有发展出某种宗教社会学、文化社会学的可能性。他的真现实观的社会观、根本信念的宗教理念、志业/职业观等,提供了宗教影响社会的思路与途径。而且,太虚大师注意到了近代以来科学技术发展对人类知识与文化的影响。借助德国知识社会学的思路,他将知识类型与文化类型、人格养成等联系起来,指出知识有实证主义或实用主义之知识、教养的知识、解脱的知识,其典型代表分别是西方12世纪以来的自然科学知识、中国及希腊支配阶级的知识、印度佛教的知识,而其知识的展开,即成为西洋、中国及印度的三种文化。未来世界完全的人格、圆满的文化,应实现物质、生命、心灵之合一(《评社会学与三种知识》)。

太虚大师的重要贡献还在于他对佛教与社会、佛教与中国等基本问题的思考。时至今日,学术界对中国宗教与社会的本质的把握仍拘泥于经典社会学理论的某些缺陷,对其内在的复杂性与生命力估计不足,因而,唯有深入到佛教之本质,方可在各种研究风尚的变换中立足,唯有注重宗教的现实基础,才能够把握宗教的社会意义。从太虚大师的思考来看,有两个基本点值得关注:一是根本佛法,即佛法中最根本的信念,不因一时一地之机缘改变,不因言语而有差;另一是以本土文化、以佛化与化佛两种力量交汇的历史体系为支撑、具有特定的道德支撑与情感归依的中国本身。处于这两个根本点之交叉处的中国佛教,承载着历史与现实的多重责任。

即使身处风雨飘摇、山河破碎之际,太虚大师及其他有勇气、有见识的国人仍然努力以“现代中国”为未来。这使得其振兴佛教的事业与建设现代中国的目标契合在一起,为此,既要复兴中国固有文化,也要选择采用西洋的科学技能,“以科学来补充物质方面之不足,以佛法来补充精神方面之不足,融和贯通起来,方可建设现代中国”(《中国本位文化建设略评》)。

参考文献:

- 邓子美、唐菲菲,2015,《人间佛教研究五十年述评》,《西南民族大学学报》(人文社会科学版)第6期。
邓丽雅,2016,《从判教看太虚大师的人生佛教思想》,《法音》第2期。
龚隽,2017,《太虚的世界佛教运动与文明论述:以20世纪20年代为中心》,《开放时代》第5期。
何建明,2006,《人间佛教的百年回顾与反思——以太虚、印顺和星云为中心》,《世界宗教研究》第4期。
李庆海,2004,《一生追求民主科学的中华英才——郑太朴传略(上)》,《前进论坛》第2期。
刘叔琴,1926,《从自然的社会学进向文化的社会学》,商务印书馆(上海):《东方杂志》第19期。
唐忠毛,2013,《人间佛教发展过程中的世俗化问题辨析》,《华东师范大学学报》(哲学社会科学版)第6期。

马克斯·韦伯, [1936]1966, 《社会经济史》, 郑太朴译, 台北: 商务印书馆。

——, 2004a, 《中国的宗教·宗教与世界》, 康乐、简惠美译, 桂林: 广西师范大学出版社。

——, 2004b, 《宗教与世界》, 康乐、简惠美译, 桂林: 广西师范大学出版社。

——, 2005, 《印度的宗教》, 康乐、简惠美译, 桂林: 广西师范大学出版社。

——2010, 《新教伦理与资本主义精神》, 苏国勋、覃方明、赵立玮、秦明瑞译, 北京: 社会科学文献出版社。

谢飞, 2015, 《太虚大师佛法护国思想与实践》, 《佛学研究》第3期。

阎明, 2004, 《一门学科与一个时代——社会学在中国》, 北京: 清华大学出版社。

印顺, 2011, 《太虚大师年谱》, 北京: 中华书局。

曾友和, 2016, 《抗战时期中国佛教界抗日活动述论——以〈海潮音〉与〈佛化新闻报〉为中心》, 《武汉大学学报》第6期。

太虚, 2008, 《太虚大师全集》, 印顺文教基金会编, 中华佛典宝库。

Master Tai Hsu's Solo Adventure: Social Theory from the Perspective of Buddhism

HE Rong

Abstract: Master Tai Hsu (1890–1947), an eminent monk in modern China, is well-known for his passionate appealing for Buddhist revolution and “Humanistic Buddhism”. Nurtured by traditional Chinese culture and Buddhist intelligence, he also keeps an eye on the in-coming western social sciences, such as psychology and sociology. Historical document shows that he knows the new currents of European sociology of his time and has his own understanding. This study is focusing on the sociological dimension of his voluminous works. By combing through his ideas of a multi-layered society, an engaging Buddhism caring for reality, a work ethic and a revived “modern China”, the paper tries to show the potential for further sociological study, which indicates Master Tai Hsu as a pioneer of sociological theorist from the perspective of Buddhism.

Key words: Master Tai Hsu; Buddhist Concept of Society; Buddhist Work Ethics; Chinese Buddhism

(责任编辑: 王水雄)