

論佛教信仰的理性特徵

鄧子美

江南大學法政學院教授

提要：本文借鑑現代宗教社會學理論架構與方法，參照西方宗教史，對佛教信仰類型作了細致深入的分析，指出在現代社會，比較而言，理性信仰具有更多的積極意義，而佛教恰在這點上最為突出。

進而，依據佛教史，反駁了馬克斯·韋伯把佛教排斥在世界宗教理性化進程之外的斷言，指出佛教理性化同樣表現在其所謂「實體」與「形式」兩大方面：

佛教的「實體」理性化一是具有基於原始佛教的極深厚的反巫術傳統，儘管在所謂「民俗佛教」中巫術因素仍具有較大影響，但在主導中國佛教的僧團精英中，佛教反巫術傳統依然得到了保存，而且隨著宗法社會的瓦解，這一優良傳統通過「人間化」的提倡，得到充分的發揚。二是佛教的倫理色彩在中國得到了特別的強化，在此基礎上至近代更演化成「人成即佛成」的嚴謹理論。實體理性化還表現為在古今個人信仰的比較中，理性因素在信仰中的主導作用越來越明顯。

佛教的「形式」理性化即教義「在形式上達到一致性和系統性」（韋伯語）與佛教組織的制度化。教義形式合理化特別清晰地表現在中觀學、唯識學及近現代太虛、印順、星雲、趙樸初的「人間佛教」體系之中。佛教組織的制度化，主要在早期佛教僧團及中國禪宗叢林的戒律清規中有一定程度的發展，較迅速的變化則發生在近代佛教受到基督教影響以後。但也不得不承認，就嚴密程度而言，佛教組織仍顯見滯後。

依據現代宗教社會學，理性化是宗教現代化的精神核心所在。但筆者認為，與其說人類思想的理性化與宗教的超越性存在著根本衝突，毋寧說宗教的超越性（即人對自身局限的意識及克服這類局限的追求）與經驗知識的有限性（理性受此制約）之間的內在緊張乃推動社會演化的精神因素之一。

最後，本文將佛教理智信仰的類型與基督教理智信仰類型進行了比較，強調建立在「無我」基礎上的般若智慧，既富理性，亦具有極其深遠的超越性，這與基督教理性建立在自我意識基礎上有著根本差別。由於現代社會特別明顯地趨向於理性化，根據現代社會中人們受

教育的普及，與文化程度不斷提高的現實，可以斷定，體現佛教般若智慧的理性信仰，在佛教界固然將享有更加崇高的地位，在社會上也必將受到越來越多的人的尊重。

關鍵詞：理性信仰 理性化 佛教理性 宗教社會學 比較宗教學

一、世界宗教史上的多種類型的信仰

現代宗教社會學認為，宗教之所以有著深刻而廣泛的社會需求，「即在於（它能）幫助人們去適應偶然性、無能為力和匱乏這三個殘酷無情的事實」[註 1]。但是，物質匱乏問題在現代大部分地區已基本解決，但為什麼宗教在這些地區仍然盛行呢？而且，巫術同樣也力求解決這三大問題。因此，把宗教與巫術區別開來的是宗教深深地植根於生命深處的，期望超越自身種種局限的意識。這些局限包括對面臨著生老病死的無能為力、人性的缺點、弱點與道德上的罪孽等等。生命雖總有局限，卻唯人才意識到。只要人意識到自身局限，就會有超越性追求，如解脫生死、永生等等。[註 2]不同宗教的超越性表現有所不同，如佛教就表明了人類對生死問題的一種最為透徹的見解，基督教則更多強調人的弱點與罪惡。

信仰為人類特有的複雜的精神現象，它比宗教的涵蓋面更廣，涉及更深的文化層次。古今每一位宗教學家或神學家等等對此所下的定義都不盡相同，如中世紀天主教「教父」奧古斯丁（三五四—四三〇）著名的定義為：信仰就是以「贊同的態度思想」。[註 3]現代宗教社會學家馬林諾夫斯基認為：信仰是「在更為廣泛而實用的意義上展示在原始人類面前的真理」。[註 4]就是權威性的《不列顛大百科全書》對信仰的解說，也經常有人反駁。[註 5]因此，古人聰明地把信仰與理性劃分為兩個絕然不同的領域，認為信仰來自天啓或神啓，它是理性所不能理解解說的。這種說法在西方幾乎成為通論，在佛教佛學界也有很大影響。

但是，在人類的精神世界中，在個人思考問題時，信仰與理性總是交織在一起，並非在邏輯上劃分開就能迴避。從社會學角度看，誠然，個人信仰的對象與內涵各不相同，但不妨把相近的信仰模式歸類，並依據多種模式在歷史上的消長，以闡明信仰與理性相互關係的演化。現代宗教社會學理論的奠基人之一韋伯認為：當「人們面對痛苦和死亡問題的時候，他們不但需要感情上的調整，而且還需要認識上的自信」[註 6]。這就為宗教信仰與理性認識之間的重新溝通架起了橋樑。

現代宗教學研究已經證明，不論屬於萬物有靈崇拜，還是自然崇拜、圖騰崇拜，遠古人類的信仰基礎都以感性為重，例如出於敬仰感、畏懼感、依戀感、慰藉感等等。這是與當時「狹小的人類知識領地」[註 7]相適應的。

早期基督教就其價值觀而論，也有把精神追求置於物質利益之上的傾向。此點把宗教信仰與巫術進一步區分開，同時包含著以理性控制激情與肉欲的道德要求。但早期基督教信仰要求人們必須無條件接受，不允許用理性思考權衡其後果，也不允許對其合理性提出任何質疑。「我要摧毀聰明人的智慧；我要廢除博學者的學問。」[註 8]因此，釋印順（一九〇六一）認為：「希伯來宗教重在教人因信仰而得救，不重於智的開發。《新約》說：『你不要研究撒旦深奧之理』。在進向真理的過程中，這是推崇信仰而抹煞知識價值的代表者。在他們認為：人類的自由知識，是死亡、苦痛一切不幸的根源。」他認為：「印度的正統文化，是婆羅門教。婆羅門極重視知識，他們所依的經典，叫吠陀，吠陀即是明的意思。在古來印度的社會文化，幾乎一切都包含在吠陀裡。到佛教時代，總括為五明，明即是學問；一切學問，皆是宗教徒應該學習探求的。因此，印度宗教信仰重視理智；宗教即哲學，哲學即宗教。如佛教中，佛稱覺者；證得菩提，菩提就是覺。此外如明、智、見、觀、勝解等名詞，到處都是，表示了重智的特徵。因為重智，故印度宗教的信仰裡，充滿了知識。這一點，顯然與西方宗教的精神不同。」[註 9]可以說，佛教自古重理智的信仰特徵保持至今。由於現代社會越來越重視理性知識，信仰也需要理智的支持與引導，才能積極地影響社會，避免過激，甚至走向邪道。[註 10]

印順還認為：「從《阿含經》以來，佛弟子有了利根慧深的『法行人』，鈍根慧淺的『信行人』二類，所以大乘興起，也有『信增上』與『智增上』的不同。重信的，信十方佛（菩薩）及淨土，而有『懺罪法門』、『往生淨土法門』等。重智慧的，重於『一切法本不生』，也就是『一切法本空』，『一切法本淨』，『一切法本來寂靜』的深悟。」其後，「重悲的行人，也在大乘佛教出現：願生人間的；願生穢土（及無佛法處）的；念念為眾生發心的；無量數劫在生死中，體悟無生而不願證實際的。悲增上行，是大乘特有的。」[註 11]

與原始佛教演化為大乘佛教相應，早期基督教也有由單純虔信向兼重智信的演變。由於早期基督教在希臘、羅馬亦為「異端」，而且遭到迫害。因此，有一批「護教士」開始用邏輯理性為基督教信仰辯護，如阿薩納戈拉斯（二世紀下半葉）首先對信仰作理性論證。克萊門特（一五三—二一七）認為，基督教是東方（近東）智慧的發揚光大，基督徒的行為都要受理性支配，同時規定了信仰先於知識的原則。拉克坦修（二六〇—三三〇）說：「沒有智慧不能從事任何宗教，沒有宗教不能無法證實任何智慧。」[註 12]至中世紀初，奧古斯丁以基督教神學改造了柏拉圖的哲學，從而使希臘的愛智傳統與天主教信仰融和。同時，他從信仰與理性的先後關係入手區別了三類不同的思想對象，[註 13]其中第三類是只有先信仰、然後才能夠理解的對象，這些是關於上帝的道理。他說：「對上帝的信仰幫助一個人理解得更多。」[註 14]他進而分析了信仰與理性的相互關係，認為，理性為信仰作準備，語言的意義、權威的地位都需要通過理性被接受；而信仰也能為理解開闢道路，有些時候信仰可以為理性打開憑理性本身無法進入的領域，幫助理性理解那些憑自身無法理解的對象。十三世紀，托馬斯·阿奎那（一二二五—一二七四）全面地把亞里斯多德的形式邏輯及其知識體系引入神學。他還宣稱，上帝賦予人的智慧禮物是卓越的知識，「智慧的禮物最終導致對天啓真理的神一般的

明察，這在人類的簡單信仰之中被隱藏。」簡單的信仰是不正規的信仰，只有被愛所充實的信仰才是正規的信仰。[註 15]阿奎那所謂簡單的信仰，亦即感性為重的信仰。徹底地主張信仰與經驗理性分途的是基督教經院哲學家奧康(一二八五—一三四九)，其所謂「雙重真理論」，為新教改革與啓蒙運動開闢了道路。新教改革的另一位先驅艾克哈特(一二六〇—一三二七)則強調信仰建立在心靈與上帝直接溝通的基礎上。啓蒙運動中，英國經驗論者洛克(一六三二—一七〇四)認為：「信仰仍只是人心底的一種堅定的同意。」[註 16]德國思想家萊布尼茨(一六四六—一七一六)則反駁說，信仰「也是直接決定心靈的內心的恩情」[註 17]。

洛克所謂信仰是人心底發出的堅定的同意的說法，與印順講的「智增上」相似，是力求個人超越性追求與理性認同的統一，即智信。萊布尼茨的信仰是直接決定心靈的內心的恩情之說，與印順講的「信增上」接近。印順所說的「悲增上行」與西方的「上帝就是愛」[註 18]、阿奎那所謂被愛所充實的信仰相通，但佛教的慈悲更廣大深刻。總起來說，世界宗教史上的信仰類型大體可分為偏重感性、偏重理性、偏重神秘直覺、偏重悲(愛)願等類型的不同。由於人們文化程度的普遍提高與受教育的普及，在世界宗教的古今個人信仰的比較中，理性因素在信仰中的作用也存在著增長的趨勢。這是人類思想理性化的體現之一。

佛教的智信在諸宗教中最為突出。從與印度教的比較看，印順說：「佛教重無分別的智證，但也重視知識，與印度宗教中專重瑜伽、禪定的學派，精神大有差別，所以佛法的特點在觀慧。佛法認為：知識雖不能表詮真理，但它有引向真理的作用。」[註 19]儘管無分別的智證與最高的直覺相通。[註 20]

從與基督教的比較看，佛教的最高境界中信仰與智慧可以完全融成一體。而由於雙重真理說的影響，信仰與知識的內在緊張關係在基督教，特別是新教中尚未獲協調。

佛教信仰與基督教信仰的重大差別在於：基督教中，不同教派常常因強調信仰的側面不同而有神秘直覺主義、原教旨主義與理性主義等等之分。在佛教中，「信、願、行、證」，「悲、智」，「理、事」，「聞、思、修」，「戒、定、慧」等都不是孤立的，其間或為一個整個的連續過程，或為不可分割的多個方面；而且不管從哪兒入門，只要不放棄，則「歸元無二路」。

二、佛教的理性化

韋伯繼康德的《宇宙發展史概論》之後，提出了人類精神史發展的「理性化過程」。他認為：「人類思想向理性化的發展表現為兩個方面，一是在形式上，達到一致性和系統性特徵；二是在實質上排除了幻想因素和神話因素。這一發展在西方文明中尤為明顯。」[註 21]

就宗教而言，「在實質上排除了幻想因素和神話因素」即韋伯所謂實體理性化。韋伯認為宗教的實體理性化主要包括兩方面：一為「脫魔」，二為倫理化。他說：「在判斷一種宗教代表的理性主義階段時，有兩個彼此有多方面內在聯繫的標準。第一個是宗教脫掉巫術（魔法）的程度；第二個是宗教將神同世界的關係以及與此相對立的宗教本身同世界的倫理關係系統地統一起來的程度。」[註 22]筆者認為，不但如此，實體理性化還有第三個方面，即上文闡述的理性信仰得到倡揚，在教徒中表現為，理性信仰類型者在人數上逐漸增多，而且理性信仰者在教團中漸居於領導地位。在其他兩方面：

第一，「脫魔」在宗教信仰中表現為逐漸褪去巫術、幻想、神話等。韋伯說：早期的宗教「幾乎到處都包含著大量的魔法成分。」「魔法與魔鬼的信仰也是古代基督教的策源地。」「它的救世主首先是一位巫師，魔法的魅力則是他的特殊的自我感覺的一種無時不能獲缺的支柱」。但他接著聲稱：而後在基督教的發展中，「只有苦行主義的新教著實給了魔法、俗世之外尋求救贖，以及唯理智論的默禱式的『徹悟』作為其最高形式，以致命的一擊。只有它創造了宗教的動機，在世俗的職業中，去致力謀求救贖，而且與印度教的嚴格傳統主義的職業觀相反，在方法上合理化地履行職業。相反，對於亞洲任何大眾宗教信仰來說，世界仍是一個大魔園」[註 23]。韋伯還認為：「佛陀和他的子弟」「不僅拒絕自己屬於訓練有素的術士和占卜師，而且從根本上認為魔法（巫術）毫無用處而加以否定。只有與永恆有著特殊的宗教的和有意義的關係，才能給予救贖。毫無根據地炫耀魔法能力，在佛教（戒律）裡屬於死罪。」[註 24]但「佛教（被中國）引進後已不再是印度早期佛教時期的救贖信仰，而是僧侶組織的巫術和秘傳的實踐」[註 25]。「早期佛教是在高貴的知識份子冥想的最為昇華的巔峰上產生的；與古老佛教相比，大乘教信仰是一種普及化，它愈來愈接近純粹的巫法或者聖事的禮儀主義。」[註 26]

早期佛教具有極堅決的反巫術特點，韋伯所講確實。佛教傳入中國以後，誠然，為在漢地傳播，卻往往有意識地將追求神通（原有但不重要，若將此作為目標，則屬於佛教所斥的外道）的內容突顯起來，「藉以迎合並依附中土的種種神仙方術，而中國人也往往對佛教的這部分內容特別地感興趣。因此，在傳為中土第一部漢譯佛典的《四十二章經》中，就出現了把佛陀描繪為『輕舉能飛』的『神人』。」「為了迎合當時社會上流行的神仙方術，早期來華傳教的僧人也常借助於一些道術醫方來拉攏信徒，擴大佛教影響。」[註 27]筆者認為，如果從中國民俗對佛教信仰影響的層面考察，那麼，中國佛教曾經包容的「魔法」成分與現代基督教比較起來，的確還較多，也是需要清理的。釋太虛（一八九〇—一九四七）甚至說：佛教「三身六道四大部洲三十三天諸舊說」都需「披沙揀金」地清理。[註 28]但在主導中國佛教的僧團精英中，佛教本有的反巫術傾向依然得到了保存，而且隨著宗法社會的瓦解，這一傾向越來越被強調。[註 29]在現代人間佛教教團主控的寺院與宗教活動場所，如果不說巫術痕跡已消失，那至少與基督教教堂相比並無遜色。

第二，宗教的倫理化。基督教特別強調倫理，而且其倫理化傾向的發展從《聖經》各章節所反映的使徒思想聯繫中就頗為清晰。原始佛教與基督教一樣，包含著以理性控制激情與肉欲的道德要求，即克服貪、瞋、癡等。韋伯認為，如果視亞洲為一個整體，中國所扮演的角色和法國在近代西方世界所扮演的非常相像，而印度的意義就像是西方古代希臘。[註 30]就佛教的倫理化而言，這點是確實的。佛教的倫理色彩在中國由於儒家人文主義的影響，得到了特別的強化，在當代海峽兩岸佛教主流——人間佛教思想體系中，釋太虛所稱的「人成即佛成」的強調道德的傾向更被發揚與光大。

宗教教義「在形式上達到一致性和系統性」與宗教組織的制度化即形式理性化，這也構成了佛教與基督教演化的又一趨向。

基督教神學的形式理性化主要由兩大因素驅動。其一，它是早期教會「對它們的文化背景以及受到由這個背景所代表的『嚴重希臘（愛智）化』威脅而作出反應的一部分。在教會內部，一些人害怕和抵制這種接受傾向；另一部分人則在提倡這種接受，不過他們指的是在有選擇性基礎上的接受」[註 31]。上文引證的從阿薩納戈拉斯到奧古斯丁之語，都是後一部分人的主張，而且在天主教中逐漸居於主流地位。「在這個『對世界歷史具有如此重要意義』並出現了豐富多彩的理性形而上學體系的過程中，使徒們的佈道和早期教會選定並贊同的《新約聖經》便與柏拉圖主義及斯多葛派哲學結合起來了」。[註 32]但韋伯說，「在東方地區，非希臘的小市民階層在堅實基礎上上升為僧侶，隨著他們摧毀希臘教育，理性信條的形成也在東方地區結束了。」[註 33]此指印度佛教曾與希臘文化接觸，但它們交融形成的犍陀羅文化成就主要表現在美學上，而非哲學上。韋伯所謂「希臘教育」，如果指亞里斯多德的形式邏輯及其知識體系而言，那麼對佛教的影響的確不大。但佛教有自己的一套邏輯——因明，有與西方不同的知識構架，即五明。如果用「在形式上達到一致性和系統性」的標準要求，從部派佛教到大乘佛教也逐漸發展出以龍樹（約一五〇—二五〇年間）—提婆（約一七〇—二七〇）—佛護（約四七〇—五四〇）、清辨（約四九〇—五七〇）為代表的中觀學派教義，以彌勒（約二七〇—三五〇年間）—無著（約三一〇—三九〇年間）—世親（約三二〇—四〇〇年間）—陳那（約四〇〇—四八〇）—護法（五三〇—五六〇）、勝軍（五九〇—六四五）、法稱（六三〇—七〇〇）為代表的瑜伽唯識論體系，它們在思辨的嚴密性與系統的完整性等方面並不比天主教奧古斯丁、阿奎那兩大體系差。只是西方人較難以理解罷了。同時，大乘佛教還發展出另一派思想體系——真常唯心論，這也不妨與艾克哈特的神秘直覺論相比。當然，從發生論的角度，即從現代市場經濟為什麼首先在西方發生，及其與從天主教演變過來的新教理性的聯繫看，韋伯所論有一定說服力。但如從「人類思想向理性化的發展」看，韋伯所論顯然有強求一律之嫌。如同人在生理上的成長不一定非吃麵包不可，吃米飯也行一樣，我們不否認西方較發達的形式邏輯有其長處，但人們在思想上的成長也不一定非靠「希臘教育」運用的亞里斯多德的形式邏輯工具分類的知識體系不可。

雖然佛教各教派自身信條與基督教比較起來，其約束力不強，但韋伯說：「亞洲的宗教幾乎根本沒有什麼信條作為區別（教派）的標誌……」[註 34]這表明他對從印度到中國的佛教演變趨向的多樣性、各教派的繁複性及其教義信條的純駁不一，缺乏深入的瞭解。印度部派佛教分為約二十個教派，信條蕪雜，按其思想根本又可歸結為大眾與上座兩大部。這裡且不多說，僅以中國佛教而言，魏晉南北朝的佛教般若學一個流派就有六家七宗之多，同時與其後按信條或修行方式區分的宗派一時更是豐富多彩。[註 35]雖然在中國漢地得到繼承發揚的主要宗派大體為真常唯心論一系，分宗立派的依據也重在修行方式，但中觀學派（主要在藏傳佛教流行地區）與唯識學派也延續至今。只是在西方宗教改革（十五—十六世紀）以後，與基督教理性神學突破性的發展相比，佛教教義的理性化相對滯後。

其二，如韋伯所說，理性神學的發展與宗教組織的內部變化有關。在這一變化過程中，專職神職人員階層逐步從一般成員中分化出來。儘管神話並非根本與邏輯無緣，並且神話觀點也在逐步趨向合理化。但是從神話向邏輯理性的發展，通常有待於神職人員群體的發展。「形而上學合理化和宗教倫理的充分發展，都要求一種有獨立身份和專業素養的神職人員出現，以便長期負責禮拜活動和處理教化靈魂過程中的實際問題。」[註 36]同時，宗教組織的制度化本身也是其形式合理化發展的一個方面。但韋伯卻認為：「古代的佛教完全缺乏而且有意排除任何等級的組織機構，從根本上阻止了一種基督教方式的、理性的信條學的形成，即使救贖教義需要形成這樣一種信條學。」[註 37]他甚至說：「中國不僅沒有任何相當於我們（西方人）的靈魂之助（如牧師旨在幫助信徒的談話）的作法，而且也沒有任何『教會戒律』的痕跡和任何宗教的生活監督手段。」[註 38]

就具有獨立身份及佛學專業素養的教職人員而言，佛教一向都有。佛教採取皈依制與師徒制的形式聯繫信眾、解答信眾提出的實際問題，這也需要進一步與基督教方式比較，但絕不能簡單抹煞。韋伯並非不知原始佛教的組織早已制訂了戒律，但「僧團內部一般是民主的，重大措施都要經過討論投票表決，往往是僧眾中德高望重的學（問）僧，自然形成僧團的領袖」。[註 39]這也屬事實。不過，不能無視隨後出現的佛教教團等級化的傾向。上座部與大眾部的分裂不但與教義分歧有關，還與是否承認長老（上座）居於等級之顛的權威有關。中國禪宗則發展起一套自住持到都監、監院、副寺，到一般職事，再到普通僧眾的等級制。有的方面等級之森嚴，甚至為基督教所不及。同時，寺院之間也有上、下院之別，各寺院大體也是有類教區的本地區的宗教活動中心。此外，還有借鑑宗法制形成的輩份等級。當然，這些與基督教的教區等級制不同，組織、監督制度也遠不如基督教嚴密。正是在這一意義上，太虛提出「有借鏡基督教而改進佛教的必要」[註 40]。另外，禪宗的制度化乃其在漢地幾乎壓倒其他佛教宗派的原因，儘管其歷史經驗教訓還需進一步總結。[註 41]但這同樣推動了禪學的發達。禪學的發達不限於修行方式的探討與改進，也包含著理性化，主要表現在禪宗倫理方面。[註 42]尤其是人間佛教的「生活禪」，較充分體現了韋伯所謂「宗教本身同世界的倫理關係系統地統一起來的程度」。

韋伯宗教社會學的理论缺陷還在於其主要依據是西方宗教史上的事實（東方宗教在大部分情況下只是作為反面的例證），同時也受到基督教神學把「神聖」與「世俗」之間完全對立起來的影響。美國加州大學教授王國斌曾提出一種比較方法，即一方面用歐洲的經驗來評價東方發生的事，另一方面用東方經驗來評價歐洲，互為參照。以這樣的比較宗教學方法論應可糾正一些片面性，避免一些偏見。如果依佛教史與佛學中「真諦」與「俗諦」統一的觀點看，不妨也提出一些質疑。

1. 受韋伯影響，揚格提出「宗教——非宗教乃是一個連續統」，「意謂人類思想的理性化是一個連續的統一過程，並經歷了三階段，即神話時代、超驗時代與世俗化時代。禁欲主義的新教只是為文化的世俗化和對超驗上帝的懷疑鋪平了道路，在隨後的世俗化時代，宗教將會衰退，直到消亡」[註 43]。意謂人類思想的理性化經歷了三階段，即神話時代、超驗時代與世俗化時代。禁欲主義的新教只是為文化的世俗化和對超驗上帝的懷疑鋪平了道路，在隨後的世俗化時代，宗教將會衰退，直到消亡。這是依「神聖」與「世俗」完全對立起來的觀點，運用形式邏輯推理的必然產物，但卻並未被韋伯去世後的歷史所證明。實際上，僅據最「現代」的西方世界還有八〇%以上的人信仰各種宗教這一事實，就足以說明對超驗與神聖的懷疑只是促成了宗教中如上帝觀、佛陀觀等的變革，這本身就是宗教理性化進程的一環。當代美國宗教社會學家斯塔克所著《宗教的未來》一書更列舉大量事實證明，「世俗化與宗教發展成反比的結論大大值得懷疑」[註 44]。

2. 「世俗」世界與「神聖」世界的劃分只是宗教學家及神學家提出的理論預設，這一劃分對深化宗教學研究起著極大作用，但存在本身並不因這一劃分而成為對立的兩個世界，理性與信仰乃是以不同的認識方式對同一對象的共同認識。[註 45]

3. 正在思考與行動的一般人，未必對理性與信仰、世俗與神聖等有明確的分界，其廣義信仰中的理性因素、感知因素、情感因素、直覺因素、習俗因素等等也交織在一起。就是受過較高程度的宗教教育，具有一定神學或佛學素養的宗教教職人員，通常也是率性而為，不可觸犯的神聖禁區相當有限。因此，對個人而言，一生思想與信仰的理性化並不像西方哲學家、宗教學家的思辨那麼複雜，這只是隨著年齡增長與經驗知識的豐富而來的自然過程。

宗教的理性化進程也一樣，通常歷史悠久，傳播廣大的宗教總是成熟些、理智些。這是與宗教經驗的積累，與宗教在適應與引導社會過程中攝取的知識分不開的。當然，宗教也有老化現象，宗教的理性化也受到不同的民族文化、社會發展狀況的限制。就此而言，佛教的理性化可分為三階段。

第一階段約自西元前六世紀到西元前後，借用布克哈特的話，這也是佛教理性的「覺醒」時期。早期佛教與基督教的不同之處，就在於她一開始就具有強烈的理性特徵。這點韋伯也承認，他認為佛教「是一種激進的反政治的、和平主義的和拒世的知識份子思想的明顯表現」。「知識份子所追求的拯救，總是一種解脫『內心苦難』的拯救，因此，一方面，它比解脫外

在苦難的拯救對生活更顯得陌生；另一方面卻更富有原則性與系統性的性質」。早期佛教具有知識份子的「純粹唯理智論」傾向。[註 46]

第二階段自西元前後至十五世紀左右，可以稱為佛教理性的豐富發展時期。這一時期佛教傳播到更為廣大的地區，適應與引導著不同社會、不同民族文化以及更為廣泛的階層的需求，因而宗派眾多，教義顯得更為豐富多彩。適應廣大社會下層的需求雖不免使佛教原有文化品位與理性素質降低，但經驗與知識的豐富同時也為理性的昇華提供了雄厚的思想資源。

第三階段自西元十五世紀前後至今，不妨稱之為佛教理性的轉換時期。這一階段之前期，在東亞佛教中心——中國，各宗派的義理已呈衰落之勢，宗法社會的老邁心態也深深影響著佛教。同時在西方，基督教理性已初步完成了從古典形態向現代形態的轉換，這就是韋伯詳細論證的新教理性。由於新教理性的先導，西方各民族的活力噴湧而發，市民社會不斷鞏固擴張，僅僅幾個世紀其勢力就席捲全球。佛教則面臨著前所未有的困局，開掘佛教本有的理性，適應在東方儘管勢力尚弱，但正在誕生成長中的市民——特別富於理性的中產階層的宗教需求成為時代的主要課題。以釋太虛、印順為代表的佛教思想家，以趙樸初與釋星雲為代表的實踐家為解決這一課題，實現佛教理性從古典形態向現代形態的轉換，開闢了坦途。

依據現代宗教社會學，理性化是宗教現代化的精神核心所在。但筆者認為，與其說人類思想的理性化與宗教的超越性存在著根本衝突，毋寧說宗教的超越性（即人對自身局限的意識及克服這類局限的追求）與經驗知識的有限性（理性受此制約）之間的內在緊張乃在精神層面推動社會演化的因素之一。

當然，佛教的理性化也從來不是單線直進的，相反，佛教理性化傾向一方面在與反知解的主張神秘直覺的傾向的論爭中，時常獲取思想動力與思想養分，另一方面也受不斷變化著的社會情勢推動。理智並非萬能，日常經驗知識更是有限。佛教中反知解強調神秘直覺的傾向就此點而論，有其積極意義。在中國，大體上自漢魏兩晉南北朝至中唐，作為印度佛教義理被大規模輸入與消化的結果，中國佛教建立了多種有自身特色的教義體系，但逐漸地也滋生出教理教條化弊端。反教條的強調直覺頓悟的傾向由此勃興，至明清，本具積極意義的這一傾向又走過了頭，暴露出許多弊端，於是，強調知解與教理的「藉教悟宗」思潮起而糾偏。迨近代，自楊文會強調佛教必須依經建立，不容假借起，[註 47]乃至唯識學的復興、太虛人間佛教理論的創立。特別是從由印順所發展的人間佛教思想構架看，「理性佛學」體系輪廓正逐漸顯現。這與韋伯所謂基督教的「理性神學」體系在與神秘直覺主義與原教旨主義的論爭中逐漸清晰起來不無相仿之處。

三、佛教理性的特徵

理性本指人類區別於其他有情眾生的成熟心智，它具有認識、判斷能力及根據認識與判斷調整行為的自覺能力。[註 48]漢代法律與同時代的羅馬法都規定了十五歲以上，個人才能對自己的行為負完全之責。漢法還規定，七十歲以上的老年人犯罪可減刑。這說明，個人理智成熟程度可按年齡區分。兒童固然各方面都未成熟；青少年在經驗知識方面雖然增長最快，但心態還不成熟；中年人理智的各方面都成熟了，因此人們大多在此期成就最大；老年則大多難免昏庸。人的心智成熟既有年齡因素，也受個人經驗與習得知識影響。特別是後者，人們各不相同，因此也存在多種理性及相應的合理性。美國學者麥金太爾認為：「合理性——無論是理論合理性，還是實踐合理性——本身帶有一種歷史的概念。」「由於它們都帶有歷史性，因而事實將證明……存在著多種合理性。」他認為：「歐洲人和中國人都會慢慢通過更好地理解對方的理智傳統來更好地理解他們自己的理智傳統。」[註 49]東方佛教與西方基督教也同樣。

佛教理性與基督教理性的主要區別就在前者建立在「無我」意識基礎之上，而後者建立在「自我」意識的基礎之上。印順說：「無我，是離卻自我（神我）的倒見，不從自我出發去攝取一切。」[註 50]佛教理性的「無我」意識當然並非否認生命個體的「相」的存在，其特徵主要是能夠勘破自我意識（唯識學的末那識）的虛妄，避免自我利益與個人偏見的干擾，如實照見世間的一切。如果不取西方哲學把主觀、客觀二元對立起來的前提，那麼，與儘可能客觀地看待一切有相似之處。事實上，現代各學科、各領域的頂尖人物創立的事業，多為從高度的敬業精神出發，達到或一度達到忘我與無私境界的結晶。樓宇烈教授已對佛教「無我」意識與西方「自我」意識的根本差別，佛教「無我」意識自佛教原初形態、部派形態、大乘形態的一路演變，及「無我」意識與「緣起性空」的緊密關聯、「無我」意識的現代意義作了充分的論述。[註 51]在此不再贅述。

與此相對應，中世紀基督教在「希臘化」即接受古希臘的知識體系的同時，也逐步接受了希臘「智者」的「自我」意識。[註 52]如阿奎那在繼承靈魂不滅說的同時也認為：「每個人都應當用上帝給他的知識檢驗自我的行動。」[註 53]在宗教改革中，「路德以《聖經》的權威取代了教皇的權威居於信仰的核心。然而對《聖經》解釋人言言殊，路德把天主教強調的阿奎那神學的外在理性解釋轉換成個人內在的理性解釋，宣稱這種憑自我直覺與上帝溝通的理性是決斷信仰的最高權威」[註 54]，從而進一步確認了自我意識。基督教，特別是新教對自我意識的肯定，一方面肯定了自我利益關切，尤其符合市民的需求。這與「天職」觀一起，極大促進了知識的運用與市民社會的發達。印順說：「現世間的衣、食、住、交通……，都因知識的發達而有了長足的進步。今天農家的耕種，也進步到機械代替人工，比起從前來，真不知好得多少倍。……人類的日常生活，在知識發達中，得到許多便利，改善。……世間的利用厚生，非知識不成。」這類知識，佛教稱為分別智，現代科技便是分別智高度發達的結晶。

但另一方面，也如印順所說，「一般的知識，離不了私欲。知識大，私欲也就隨著知識而擴大。知識低的，他的欲望也低，如只想做一家之主，佔有家的一切，支配一切；可是知識高的，發展他的無窮私欲，他希望佔有一國，或做整個人類世界的支配者，控制者。各人都有私欲與知識，人類在私欲與知識的不斷發展中，世界成了鬥爭的沙場。最顯著的例子，如山地人民的知識低，生活淡泊清苦，但他們的欲望少，多少好一點，即能暫告滿足。而都市中的人民知識高，他們就是住的洋房，坐的汽車……還是感到不滿足。」[註 55]這也引發了現代社會的無窮弊端。

佛教理性的特徵乃是強調與私欲對立的「無我」意識，《雜阿含》二七〇經說：「無常想者能建立無我想。聖弟子住無我想，心離我慢，順得涅槃。」即從無常出發，才能了知無我；從無我出發，才能達到涅槃。眾生之所以永在無常生滅中而不涅槃，問題就在於執我。佛經說的生死因，如我見、我所見、我愛、我慢、我欲、我使等，都加個「我」字。如能斷了我見，就可達到「無漏」的般若智慧，最終達到慧解脫的涅槃境界。從理論上講，發揚建立在「無我」意識基礎之上的佛教理性應極大有助於克服社會弊端。但實際上，中國傳統佛教存在的自利與急證兩大傾向卻使佛教理性並未得到深入開發與普及。

首先。正如印順所說：基於自利的「這種直覺的神秘經驗，本來為世界各宗教所共有，而且作為他們的理想境界，所追求到達的目的，不過內容與佛法不同罷了」。但「因為這種沒有通過理智的直覺，混入由於信仰及意志集中所產生的幻象，確有其內心的體驗，但不與真相符合。所以這種不正確的境界，是有非常危險性的。得此境界的人，儘管可以發生堅強的自信心，但對身心修養、社會、國家，不能有什麼實際的利益，或者有小利而引起極大的流弊」[註 56]。如此，對克服社會弊端當然也沒有大作用。

同時，急證傾向缺乏對如何達到具有般若智慧境界之次第的正確認識——只有通過分別智才能達到無分別智。而在中國傳統佛教中影響極大的急證傾向卻無視甚至否認這點及其與中道觀的聯繫，實際上使般若智慧無所著落。相形之下，基督教新教以其「雙重真理論」（該理論實質上也屬分別智的體現）卻為現代學術知識發展以及運用於造福人類，打開了廣闊的空間。

真正的般若智慧，即建立在「無我」意識基礎之上的佛教理性，與中道觀有著緊密聯繫，是破除了「惡取空」、「頑空」的超越理性，是建立在分別識、分別智基礎上的「無漏」智慧。

首先，般若智慧建立在分別智基礎上。《雜阿含》三四七經說：「先知法住，後知涅槃。」印順解釋說：「先有通達緣起法相的法住智，然後才能證得涅槃智，這是必然不可超越的次第；超越了就有流弊。一般學空的無方便者，每覺得空義的深刻精微，而對因果事理的嚴密、行為的謹嚴，反以為無足輕重，那是大大的錯誤了！……悲願較切的聖者們，依於空，不但

消極的自己解脫，還注重弘法利人；空、無我，正可以增長其同情眾生痛苦的大悲心，加強其入世的力量。」

同時，佛教理性與中道觀相聯繫。印順說：「現代各種學術的進步，對『有』的說明是更微細精確了！學空的人，應該好好的注意採用。《雜阿含經》三七經說：『世間與我諍，我不與世間諍。世間智者言有，我亦言有；世間智者言無，我亦言無。』……古德雖極力說明性空的不礙緣有，但實際是對於有發揮得太少了！大都依有明空，忽略反轉身來，從空去建立正確合理的有——一切實際的思想行爲。……闡述這即俗而真、隨順第一義的世俗法，稱之爲中道的立場。」[註 57]

因此，涅槃智並非如韋伯所說：即「專注於神秘主義的大徹大悟是拒世的極端的倫理」，「在不斷清醒地克制一切天生的欲望衝動的意義上，這種倫理也是『合乎理性的』，但是目的（與新教）截然不同。（涅槃）不僅僅尋求從罪惡與苦難中得到拯救，而且要從人生短暫本身，從業報因果報應的『輪』下，得到拯救，進入永恆的安寧。這種拯救完全是，而且只能是個人自己的事業」[註 58]。而是如印順所說：「以分別識不斷地觀察，乃至於定中觀察，正觀諸行無常，諸法無我，法法空寂，即能契悟諸法的空寂相。在契證平等空寂中，有相的分別識也即泯絕而不可起了。」[註 59]真正達到這一境界後關注的亦非「個人自己」，而是以出世之心做利他事業。

從其本性看，如果克服了自利與急於求證兩種偏向，般若智慧糾正現代社會弊端的潛能應可發揮。

四、多種信仰之間的效用比較

涅槃智由分別智進修而來。印順認爲：要以分別識成深信解——佛教與早期基督教不同。早期基督教厭惡知識，重於感情的信仰。佛教卻說：「有信無智長愚癡。」「這肯定了無知的信仰，會造成愚妄的行爲，不是合理的正信。所以佛教的正信，要透過知識的考察，以知識爲信仰的基點，解得分明，信得懇切，這才是合理的正信。如對佛法的正確知解，愈高愈深，信仰也就愈深愈堅。沒有經過知識的信仰，好像很虔誠，其實是非常浮淺。例如害病，祈求神賜予健康。病真的好了，於是信神。然如再有病痛，求神無靈，他的信仰便要動搖了。所以佛教主張從深解中起信仰，確信透過知識的信仰才是深固的。這一點，與早期基督教——理智與信仰衝突，完全不同。……佛教說信仰的最高度，即與智慧融和一體。可見知與信不但沒有衝突，而且是從互相助成而能達成統一的。有了高度的智慧，才有更深刻堅固的信願，這是說明信仰建築在理解的基礎中。理解不能不說是知識的力能，這是知識的又一長處」[註 60]。這也就是說，「無常」、「無我」體現在對各類分別智的深入考察之中。任何學問研究到深處都可發現：從根本上說，一切都處在不斷的變化之中（無常），構成主體的因緣（條件）也處在變化之中（無我）。只要了知「性空」的這一真義，並經一定修持的觸發，那麼

所信仰的也就是所理解的，所理解的也就是所體驗的。即信仰與智慧融成一體。在崇高信仰的指引下，達到「忘我」、「無私」境界的人並非僅個別。但是，世間的知識包羅萬象，而個人精力有限。解決此矛盾，自然各專一門或多門均可，但不可執著於一門或多門的「分別識」放不下或勘不深，只見樹木，不見森林。這也是禪宗主張「不立文字」的原因之一。

上述僅標示了佛教信仰的理想類型。但在現實中，由於眾生總不免受本能驅使，由於個人根器不同，例如家庭背景、經歷、從業等差別，在現代，特別是習得的分別識種類差別、程度高低等影響，在基本的四種信仰類型之下，人們對佛教的信仰還可細分：

最為穩定而堅決，不易動搖的，就是在理性支持下的信仰，亦即「智信」。但「智信」的真正樹立不容易，多經反覆探求與比較。當然，知解還須經一定的修定訓練的激發，空慧才能鑲入心底。

在佛教徒中經修行獲得宗教神秘經驗的驗證的信仰，那也是相當堅定的，但稍不注意，或缺乏善知識指點，容易走火入魔。同時，這類信仰確立也不一定需要避世修行，而是「坐臥行住皆是道」，而且依佛法，信仰驗證後還須加修「慧」，否則容易「退轉」。

這兩類信仰入手不同，但殊途同歸。

最為易受易行的信仰由同情心生發，即慈悲濟世。如不能發大願，積小善也好，小善易成，成則信仰增長，所以稱為「悲增上」。這一類型非常適應在現代社會推廣普及。

最為熱烈的信仰是聽聞某說，或由某高僧的人格深受感動而起，但熱烈通常難以持久。

最為廣泛的信仰也是自古以來就存在的，如印順所說，是祈求佛菩薩如神一樣，有所護佑。譬如因有病而求神得愈，「然如再有病痛，求神無靈，他的信仰便要動搖了」。這種信仰其實如韋伯所說，有類於巫術。但如果得到適當引導，如聽講並懂了些佛學原理與倫理，也可既安撫個人也有利於社會。此外，還有由靈驗崇拜轉來的虔敬信仰，受鄉土習俗與家庭影響的隨緣信仰等，這類也需智信的進一步引導。

最後，還有僅跟隨他人而自己不動腦的盲目信仰、受一時一地氛圍影響而起的狂熱信仰等等，這類最受社會詬病，也容易被別有用心的人利用。

當然，不同信仰的分析不過就研究問題，說明問題的需要而言。在生活中，個人的信仰間只有偏重於其中某一、二種類型的區別。佛教向來反對偏向一邊，主張解行並重，悲智雙運。就知解與修行的關係看，中國佛教史上歷來有偏重知解，解行兼重，輕知解重修行三途。前者如法相、華嚴等「教門」，學修兼重如天台宗、圭峰等不少著名禪師，後者如禪宗與淨土宗。自然，知解有其局限。知解的局限也就理性依賴於個人生活直接經驗與習得知識（間

接經驗)的局限，即使對佛法原理有較多的把握，但如未達「無我」境界，還是不能超越此局限。因為煩惱來自欲望，那怕是成佛的欲望。而欲望與生俱來，憑經驗理性強壓，有時適得其反，因此必須借助一心專注的修行從心理上調節，雙管齊下。一般而言，根據個人根器，可選擇適應自身條件的法門。般若法門則特別適合於習得知識豐富者，經一定修行使其分別智昇華為涅槃智。應指出，般若類經典是最早傳入中國的經典之一，早期中國佛教特重般若法門。

印順認為，應以分別識成無分別智——「世間的知識，雖有缺陷而不能證知絕對真理，但如能根治錯亂，而引向更高度，即成通達真性的出世間無分別智。[註 61]……所以佛法不否認知識本身的缺點，但認為若捨棄了他的缺點，把握他的長處，即是證悟解脫的正因。」[註 62]「大乘法說：初學菩薩向上向善的正行，即由分別知識的引導——由知識分別。知善知惡，瞭解世間的因果事相，知善而深信善法的價值，於是不斷地努力向善，這才能趣向證悟的聖境，得平等無戲論的根本智。不但初學的，菩薩在自覺的聖境中，雖遠離了分別妄識；但菩薩行的特點在利他，故從平等的根本智中，又起後得的分別智，此即通達事物，度生的方便智。從菩薩的修行、證悟、利他的一切事業中看。佛法始終重視知識。佛法把知識看為：是自利證悟的前導，利他妙行的方便。離去了知識，即不能成就自利與利他的事業，這是佛法重視知識而說明了知識的崇高價值。」[註 63]這就是說，無論是普通人還是已證得根本智的覺者，分別智都不可缺少。但是，分別的知識在無限的未知領域面前，顯得是那麼有限。正如喬治·桑塔耶納所說：「我們的知識如冒煙的火把，它照亮了小徑，但只有一步之遙。」[註 64]而般若智慧既攝取了分別智，又勘破了人們執著於「相」的迷妄，使經驗知識能與身心宇宙融會為一體，洞察一切；與般若智慧緊密結合的理性信仰既給人以無限的信心，又賦予人能夠克服與生俱來的局限及其帶來的煩惱的超越胸懷；般若之光，真正照徹了人類周圍無邊黑暗，在人的面前展示了寬廣大道。

綜上所述，佛教信仰的理性特徵如《文殊師利所說摩訶般若波羅密經》云：「一切法皆菩提相故……菩提即法界，法界即實際」。「不捨諸見而修佛法，不取佛法不捨凡夫法。何以故？佛及凡夫二法相空。」這也就是說，她的理性特徵一是「不捨」即立足於眾生與人間。二是依據由「實際」而來的經驗知識。三是以了知「空」而徹底無偏執，超越世間。

依據人類思想史上的理性化進程，根據現代社會中人們受教育的普及，與文化程度不斷提高的現實，可以斷定，體現佛教般若智慧的理性信仰，在佛教界固然將享有更加崇高的地位；在社會上也必將受到越來越多的人的尊重。

【註釋】

[註 1] [美] 托馬斯·奧戴，《宗教社會學》（北京：中國社會科學出版社，一九九〇年）第十一頁。

- [註 2] 參見馬林諾夫斯基，《文化論》（北京：中國民間文藝出版社，一九八七年）第七十八—七十九頁。帕森斯，《社會學與社會心理學中的宗教觀點》，載《二十世紀西方宗教人類學文選》（上海：三聯書店，一九九五年）第一三八—一四〇頁。
- [註 3] 奧古斯丁，《論聖徒的歸宿》，參見趙敦華，《基督教哲學一五〇〇年》（北京：人民出版社，一九九四年）下同不註。
- [註 4] 馬林諾夫斯基，《巫術、科學和宗教》（北京：中國民間文藝出版社，一九八六年）。
- [註 5] 參見陳麟書、陳霞主編《宗教學原理》（北京：宗教文化出版社，一九九九年）第六十八頁。
- [註 6] 同 [註 1]，第二十二頁。
- [註 7] 薩姆爾柯勒，《社會的科學》第十一卷（耶魯大學出版社，一九二七年）第一四六六頁。
- [註 8] 《新約·哥林多前書》第一章。
- [註 9] 印順，《佛在人間·佛教的知識觀》，載印順文教基金會發行《印順法師佛學著作集》光碟版。下同不註。
- [註 10] 修行雖能驗證信仰，生活本身同樣也能驗證信仰。與古代社會的相對穩定比較，現代社會本身的變動不居就證明了佛教的「無常」空觀。在西方新教徒看來，盡職加節儉，餘財用於投資乃上帝的旨意，由此愈富裕，愈證明了上帝「恩寵」。如此循環，信仰不斷得到了驗證與加強。總之，與社會演化趨勢大體一致的信仰，較容易得到社會生活本身的證明。既能獲得修行證明又能獲得社會生活驗證的信仰才更穩定而堅決。
- [註 11] 印順，《初期大乘佛教之起源與開展·自序》。
- [註 12] 拉克坦修，《神聖的原理》第一卷一章。
- [註 13] 其第一類為只能相信，不能或不需要理解的，如歷史事實。第二類是相信和理解同時起作用的對象，如數學公理和邏輯規則。（參見趙敦華，《基督教哲學一五〇〇年》第一四三、一四四頁。）
- [註 14] 奧古斯丁，《佈道辭》第十八章第三節。
- [註 15] 阿奎那，《箴言書》註，第二卷三十五章二題一條。
- [註 16] 洛克，《人類理解論》（北京：商務印書館，一九五九年）第六八七頁。
- [註 17] 萊布尼茨，《人類理智新論》（北京：商務印書館，一九八二年）第五九九頁。
- [註 18] 《新約·約翰一書》第四章。
- [註 19] 同 [註 9]。
- [註 20] 西方思想家洛克也認為，「我們最高級的知識是直覺的。」（《人類理解論》，北京：商務印書館，一九五九年，第六八二頁。）
- [註 21] 同 [註 1]，第七十九頁。
- [註 22] 韋伯，《儒教與道教》（北京：商務印書館，一九九七年）第二七九頁。

- [註 23] 韋伯，《經濟與社會》（上）（北京：商務印書館，一九九七年）第七〇一頁。
- [註 24] 同 [註 23]，第五〇九頁。
- [註 25] 同 [註 22]，第二七七頁。
- [註 26] 同 [註 23]，第五二五頁。
- [註 27] 洪修平，〈論漢地佛教的方術靈神化、儒學化與老莊玄學化〉，載《中華佛學學報》第十二期（台北：中華佛學研究所，一九九九年）。
- [註 28] 景昌極，〈因與果〉，載《海潮音文庫》第一編(一)。
- [註 29] 參見拙文〈論中國佛教的主要社會功能〉，載《普門學報》第八期，二〇〇二年三月。
- [註 30] 韋伯，〈亞洲的宗教〉，載周伯戡譯著《社會思想的冠冕——韋伯》（上海書店，一九八七年影印本）第一四一頁。
- [註 31] 同 [註 1]，第八十頁。
- [註 32] 特勒爾奇，《基督教教會的社會學說》，第一四二—一四三頁。
- [註 33] 同 [註 23]，第五二〇、五二二頁。
- [註 34] 同 [註 23]，第五二〇頁。
- [註 35] 參見湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》（北京：中華書局，一九八三年）。
- [註 36] 韋伯，《宗教社會學》（波士頓，一九六三年）第三十頁。
- [註 37] 同 [註 23]，第四七九—四八二頁。
- [註 38] 同 [註 23]，第二七七頁。
- [註 39] 杜繼文主編，《佛教史》（北京：中國社會科學出版社，一九九一年）第二十九頁。
- [註 40] 太虛，〈中國需耶教與歐美需佛教〉，載《太虛集》（北京：中國社會科學出版社，一九九五年）第四三七頁。
- [註 41] 參見釋如覺，〈太虛大師僧制改革的反思〉，載《戒幢佛學》第一卷（長沙：嶽麓書社，二〇〇二年）第一四九頁。
- [註 42] 參見董群，《禪宗倫理》（杭州：浙江人民出版社，二〇〇〇年）。
- [註 43] J. Milton Yinger, *Religion, Society and The Individual: An Introduction of the Sociology of Religion*, The Macmillan Company, 1957 pp.118
- [註 44] 高師寧，〈當代宗教社會學之經典——《宗教之未來》〉，載《世界宗教文化》一九九九年第三期。
- [註 45] 參見阿奎那，《神學大全》一集十六題二條，「真理的定義是心靈（認識）與事物的一致性。因此，知道這種一致性就是知道真理。」及阿奎那，《反異教大全》一卷三題。
- [註 46] 同 [註 23]，第五六六、五六八頁。

[註 47] 楊文會《十宗略說》，載《楊仁山居士遺著》第四冊。

[註 48] 參見鄧子美、辛望旦主編，《論中國法的精神》（青海人民出版社，二〇〇〇年）第二十六、二十七頁。

[註 49] 〔美〕阿·麥金太爾，《誰之正義？何種合理性·中譯本序》（北京：當代中國出版社，一九九六年）第十二、十五頁。

[註 50] 印順，《以佛法研究佛法》。

[註 51] 樓宇烈，〈「無我」與「自我」——佛教「無我」論的現代意義〉，載《世界宗教研究》二〇〇〇年第二期。

[註 52] 如普羅泰戈拉已認為，認識主體是具體的獨立的自我。（《柏拉圖著作集》第二卷（莫斯科，一九七二年）第二三八頁。參見科恩，《自我論》，北京：三聯書店，一九八六年，第一一〇頁。）

[註 53] 轉引自尤爾曼，《中世紀的個人與社會》（巴爾的摩，一九六六年）第一二七頁。

[註 54] 拙文〈太虛與馬丁·路德，現代化視角下的中西宗教改革比較〉，載《世界宗教研究》二〇〇〇年第一期。

[註 55] 同 [註 9] 。

[註 56] 印順，《性空學探源》。

[註 57] 同 [註 56] 。

[註 58] 同 [註 23] ，第六九七頁。

[註 59] 同 [註 9] 。

[註 60] 同 [註 9] 。

[註 61] 他說，「有人以為世間的分別妄識，不能契見真實，反而是證悟的大障礙，所以一味訶毀分別識。」但是，一、「不知道在沒有證得聖智前，如不以世間分別識分別善惡，觀察真妄，即無從修行。誰能直下從無分別處著手呢！不解不行，怎能證得解脫？所以太虛大師在《大乘宗地圖釋》中肯定的說，佛法大小宗學，無不從分別意識處下手，以此為修行的關鍵。若一味厭患分別識（事實上，這些人是誤會佛說的『無分別』了），不用分別識為方便，不但學佛者無從信解修習，佛（出世間後得智）也就沒有化世的妙用了。」二、「不知人類的明了意識，為人類的特勝，而為人所以能學佛成佛的要點。如貓、犬、蟲、魚，牠們也是有心識的，但牠們的分別意識極弱，極簡略，不能善了名言。它們的分別識既弱，私欲也不太強，分別識如為悟證的障礙，牠們比我們少得多，簡單得多，就該比人易悟真理了。但事實不然，佛只說人類易成佛道。因人的意識分別力，比天還強，也唯有強勝的分別力，才能分別善惡真妄，才能痛下決心，依法觀行，才能契悟絕待的真性。」（同 [註 9] ）

[註 62] 同 [註 9] 。他認為，知識（分別智）有四方面的缺點，片面性、相對性、名義性、錯亂性。

[註 63] 同 [註 9] 。

[註 64] 轉引自奧戴，《宗教社會學》，第十九頁。