

人間佛教發展過程中的民間 與民俗化問題淺論

唐忠毛

華東師範大學宗教與社會研究中心教授

中文摘要

本文認為佛教的民間及民俗化問題既是現實中出現的問題，也關乎中國佛教的民間傳統承傳問題，因為這些因素已經深入地滲透在中國佛教的信仰實踐與科儀之中。因此，無論從觀念理解上，還是民俗文化的承傳保護上，都有重新審視的必要。本文為基於人間佛教審視民間化問題提供了一條原則的思路。

關鍵字：人間佛教 民間 民間化



A Brief Discussion on the Problems of Secularization and Popularization

Tang Zhongmao

Professor, East China Normal University, Department of Religion and Sociology

Abstract

This paper proposes that the popularization and secularization of Buddhism are problems that have emerged, and are also related to the heritage of folk traditions in Chinese Buddhism. This phenomenon is due to the fact that these factors have already profoundly penetrated into the beliefs and rituals of practitioners in Chinese Buddhism. Therefore, the re-examination of our conceptual understanding and the protection of folk cultures is needed. This paper offers thoughts and principles in the examination of Humanic Buddhism regarding popularization.

Keywords: Humanistic Buddhism, secularization, popularization

一、前言

人間佛教理論與實踐的展開，就其發端的社會背景而言，乃在因應近代中國社會現代性變遷之大局，它是佛教內部在此社會大變局背景下謀求自身現代調適而發起的革新運動。太虛作為人生佛教(人間佛教的前身)的宣導者，他既是著名的佛教知識分子，同時也是近代新僧派的領軍人物。太虛所處的時代恰逢古今中西思潮跌宕交錯的變局時期，他博通中西、思想廣闊而開放，對古今中西思想均有涉獵，因此人生佛教思想的提出無疑也受到西方現代性思潮影響，這主要體現在太虛對近代中國佛教「鬼神迷信」色彩與屬性的判別與清理，以及對西學及現代社會觀念的積極接納。就佛教史而言，所謂近代中國佛教的鬼神迷信色彩，在一定程度上與佛教中國化的民間、民俗化向度息息相關，它是近代中國佛教民間、民俗化走向極端，而寺院佛教、義理佛教日益衰微失衡的產物。但是，佛教民間、民俗化並非始自近代，而是伴隨著佛教中國化的始終。

自佛教傳入中土之際，它就已經在中國社會的知識階層與民間分別以不同的形式傳播流行，並因此形成了佛教中國化的不同層面。正如湯用彤先生所言：「早在漢末魏初，佛法之一支便以禍福報應說為起信之要端，行齋戒祠祀之方，依傍方術之勢力，以漸深入民間。」¹民間文化以及民間的政治倫理秩序對待佛教的態度，當然不同於知識分子所理解與信仰的佛教，對於民間來說，薄於義理而重視佛教的生活化是其特點。佛教在民間已經進入到百姓婚喪嫁娶、節慶娛樂的日常生活之中，是為我所用的儀式化、生活化、倫理化、功利化的產物。當然，在這一民間、民俗化的向度中，佛教的神靈與民間的祀神混為一體，佛教儀式活動與地方性崇拜混為一體，其「鬼神化與迷信化」的色彩在所難免。

1. 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，上海：上海書店據商務印書館，1938年，頁188。



人生佛教也好，人間佛教也好，都主張關注現實人生，關注現實生活，而生活化的佛教則無法迴避民間民俗化問題。問題在於，時代發展至今，當代的思想文化語境已經不同於近代，因此關於「傳統與現代」的關係也發生了視角的轉變。正如當代知識分子對於「五四」的反思，其意義並非否定其在那個時代的價值，而在於提示當代的語境。事實上，就人間佛教的發展而言，釐清其當代語境下的民間、民俗化問題，對於其理論與實踐的發展而言也有重要的意義。本文試就此問題作一淺論。

二、佛教中國化視野下的民間與民俗化向度

整體而言，佛教中國化包含了思想觀念層面、制度層面及信仰實踐層面的中國化轉變。長期以來，中國佛教學術界對「佛教中國化」的研究興趣，主要停留在佛教義理、思想觀念及佛教叢林制度層面的中國化轉變，但對於佛教在中國廣大底層民間的地方化、生活化、民俗化、倫理化的發展，則沒有很好地進入到「佛教中國化」的研究視野中，甚至在一些持「正統佛教」觀念的教內外人士看來，中國佛教的民間化與民俗化發展，恰恰是佛教正統性需要進行「祛魅」的對象。但是，我們不能無視這樣一個事實：那就是中國佛教的實踐傳承，百分之九十以上都是在民間，以民間化、民俗化的方式進行，如果無視這一向度，那麼我們將無法真實全貌地考察佛教中國化的實態。

佛教中國化的民間與民俗發展並非始自近代，而是貫穿整個中國佛教史，其歷史分期而論，大致可分為兩漢、魏晉、隋唐、宋元明清與當代，不同歷史階段，佛教民間與民俗化的內容與形式尤其成為自身的特點。漢魏之際，佛教走向民間大眾之後，其傳播方式已不同於先前的上層路線。民間接受佛教不可能像士大夫那樣靠精深義學的理解，而必須通過底層民眾易於接受、樂於接受的各種通俗形式，往往只需要以便捷的形式融以簡單的佛理，再輔以佛教造像、抄經、刻經、世俗故事、俗講、說唱、平話、戲曲、變文、

寶卷、符咒等形式，以達到各種功利世俗的目的。因此，佛教民間與民俗化就其表現形式而言，主要表現為：佛教觀念與民俗觀念、佛菩薩與民間神祠文化及鬼神文化交互影響，以及誦經、抄經、刻經、造像的功利化與神聖化，佛僧神異功能的日常化渲染，以及佛教在民間飲食習慣、喪葬習俗、節令習俗、閒暇生活等方面的影響。不僅如此，隨著佛教民間、民俗化的發展，其地方化色彩更加濃厚，祀神崇拜對象日益與民間信仰對象相混合。下面就佛教民間、民俗化向度的主要表現作一概述：

(一) 民間的「寫經」、「抄經」、「誦經」的目的不為義理的理解而在「消災求福」、「積功德」，民間佛教造像也多出現功利性變異現象。

中國佛教寫經之歷史自東漢佛教傳至東土時，即與佛經的翻譯同步展開。魏晉南北朝時期，由於受佛教「法寶信仰」的影響，抄寫佛經、供養佛經被佛教徒當做是一種積累功德的宗教行為，因此抄寫佛經之風在官方與民間益盛。現存最早的《維摩詰經》寫經題記，為上海博物館所藏支謙《維摩詰經》卷上王相高的題記，云：「麟嘉五年六月九日王相高寫竟，疏拙，見者莫笑也。」年代為北涼麟嘉五年(393)六月九日。這一寫經題記表明，至少在北涼就出現平民百姓的寫經活動。敦煌研究院藏 113 號，寫經題記云：「天安二年八月二十三日，令狐暉兒課、王三典、張演虎等三人，共作課也」此一題記，是說該《維摩詰經》是由令狐暉兒課、王三典、張演虎等三人合作寫《維摩詰經》。另據原卷 P.4506 的寫經題記記載，宋明帝泰始七年辛亥年(471)，定州中山郡盧奴縣一個名叫張興保的平民曾為其父母建福造《金光明經》。該題云：

皇興五年(471)歲在辛亥，大魏定州中山郡盧奴縣城內西坊里住，原鄉涼州武威郡祖厲縣梁澤北鄉武訓里方亭南葦亭北張堞主，父



宜曹諱曷，息張保興。自慨多難，父母恩育，無以仰報，又感鄉援靡托恩戀。是以在此單城，竭家建福，興造素經法華一部、金光明一部、維摩一部、無量壽一部。欲令流通本鄉，道俗異玩。願使福鐘皇家，祚隆萬代，祐例亡父、亡母托生蓮華，受悟無生。潤及現存，普濟一切群生之類，咸同斯願。若有讀誦者，常為流通。

以上寫經題記至少說明，早在東晉時期民間就有抄經活動，其抄經目的已經涉及為父母報恩、追福，以及薦亡祈願等目的。在民間，寫經、誦經不為求義理解，而求其神力的護佑，如《金剛經》的神力往往被捧得神乎其神。在現世報應方面，民間故事中因抄寫經、誦持《金剛經》而祛災避禍的例子非常之多。此外，在醫療、馴獸、驅邪、除惡等方面，有關佛經神異力量的記載也不勝枚舉，它是當時民間祈求消災避禍思想的直接反映。僅以《太平廣記》為例來看，在「報應」類專寫《金剛經》的就有7卷之多。此外，民間的佛教造像往往也迎合民間的功利性目的而加以改造，如「九子觀音」、「辟邪佛像」（坐鬼觀音）等。與此同時，大量的民間抄經也催生了來自民間的職業經生。在民間的寫經隊伍中，除了和尚、學童之外，不少文人也參與進來。可見，寫經、誦經在民間已經演化為一種功利化的活動，它是民間祈求消災避禍思想的直接反映。

（二）佛教神與民間神、地方神的換位與混雜地方化佛教神明走向民間，而民間祠神則走進寺廟，似乎完成了一個互利的交易行為。

首先，佛教神明走向民間。佛教在民間的普及，導致佛教的若干神明進入民眾的信仰領域，最為普遍的如：閻羅王、五道將軍、五通神、觀音菩薩等。這其中，觀世音菩薩信仰是民眾中流傳最廣也最為人喜愛的一個佛教神明與

庇護神，正所謂「戶戶觀世音，家家阿彌陀」。觀世音信仰在民間極具地方化特色，這不僅表現在民間流傳的觀世音造像多達三十多種，也表現在各種地方改編的不同版本的觀世音菩薩救苦救難的傳說故事與口述資料之中。此外，像「閻羅王」原為古印度神話中管理陰間的王，佛教沿用其說，進入中國後就變成了中國民眾信奉的陰間主宰。唐代張讀的《宣室志》中就有上帝冊立閻羅王的記載，表明閻羅王已被納入了民眾的信奉體系。唐末又興起了地府十王說，閻羅王位列第五。到宋代，民眾對閻羅王的崇信更為普遍。洪邁《夷堅丁志》「閻羅城」條，即是對當時民眾閻羅王信仰情況的詳細描繪。而文獻記載宋代人死後作閻羅王的有：范仲淹（《宋元筆記小說大觀》，上海：上海古籍出版社，2000年，第2896頁）、寇准（沈濤，《銅熨斗齋隨筆》，北京：中華書局影印，1965年，第58頁）、林衡（洪邁，《夷堅志》，北京：中華書局，1985年，第349頁）、周莊仲（洪邁，《夷堅志》，第425頁）。在此，來自異域的佛教神，已被人格化、中國化了，而另一方面中國的凡人則被「肉身成道」——被「神格化」。

其次，民間祠神走進寺廟，成為佛教信眾朝拜的對象。例如，很多寺廟供奉關羽，寺內設關帝祠，關羽被封為守護寺院的「伽藍神」，甚至在藏傳佛教中「關羽也被格薩爾化」，成為藏傳佛教的信仰對象²。像土地神、三姑神等民間祀神也進入到寺院之中。宋以後，各居住地皆乞求土地神保佑家院平安，寺廟亦不例外；而據宋魯應龍《括異志》載，華亭縣（今上海松江）殿山寺主神不是佛而是「三姑神」，「神極靈異，寺僧藉其力以給齋粥、水陸」。此外，筆者還發現，不少寺廟還有原始崇拜的痕跡，如上海真如寺、西安臥龍寺等，就有「樹神崇拜」現象。真如寺裡的古樹復活成為信眾的崇拜對象，並進而演化為是方丈的神力加持，臥龍寺裡則因為「柏抱槐」而成

2. 參見嘉揚平錯：〈關帝信仰在藏傳佛教文化圈演化成格薩爾崇拜的文化現象解析〉，《2012年中央民族大學博士論文》。



為崇拜對象。總之，在佛教進入民間信仰之後，往往出現半是佛寺，半是神祠的狀態，佛教不僅影響了民俗，中土民俗文化也影響了佛教。

其三，民間日常生活與節令習俗中滲透著佛教民俗化的身影，直到今天仍然是城鄉民俗生活的重要內容。如「盂蘭盆節」，原是每年7月15日供養佛祖以及佛教僧人超度亡者的節日。唐後期，這一節日融合了道教的「中元節」，成為民眾的盛大節日。在該節日時，人們到寺廟來遊逛尋歡，隨之在寺院附近形成了包含雜耍、百戲等表演，以及賣雜貨和飲食的廟會——香市。「寒食節」本為中國傳統的祭祀亡故親人的節日，唐德宗貞元年間寒食節的時候，敦煌的百姓就聚集到當地的龍興寺設樂踏歌慶祝。此外，查閱《上海民俗志》則載有：

舊志正月7、8、9會佛寺，曰「龍華」，二月十九日「觀音大士生日」，皆謁城西超果寺進香；四月初八，浴佛節皆迎「華光會」；六月六「觀音成道日」皆往超果寺進香；七月「七夕」「盂蘭盆」，鄉人「以紙為白蓮船，以錢米寄紙船中，祈生西方」；九月九「蒸菊糕，標以紅紙旗供神佛」；十二月初八，戶戶吃「臘八粥」……

其四，中國的喪葬習俗深受佛教的影響。漢族傳統的葬式是土葬，唐宋之時受佛教的影響，在民眾中興起了火葬。到宋時，這種習俗已大盛了，為此，紹興年間監登聞院範同還上奏說：

「今民俗有所謂火化者，……甚者焚而置之水中。河東地狹人眾，雖至親之喪，悉皆焚棄。……方今火化之慘，日益熾盛，事關風化，理宜禁止。」（《千唐志齋藏志》，第1052頁）明清以降，「薦亡法事」（俗稱「做法事」）成為中國民間最流行的民俗與喪葬儀式，此在上海、江浙民間也最為流行。

其五，民間的閒暇生活裡也充斥著佛教民俗化的影子。宋時，寺院成為民眾旅遊玩耍的好去處，寺院有說書(俗講)、洗浴、欣賞藝術品與雜技百戲、談戀愛等的民間公共生活空間。《太平廣記卷四八七·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)。」可見，佛教寺院幾乎成了一個民間綜合性的娛樂場所和商業場所，成為市民生活的公共空間。而這一空間往往因為香火民俗經濟而導致了「因寺成鎮」的現象。此外，受佛教民俗影響，在民眾的飲食方面、城鎮習俗、城市公益事業方面等，也都能處處感受到佛教的存在。

事實上，在佛教民俗化的發展過程中，僧人為迎合民間興趣與需求，往往也表現出神異功能的日常化。甚至在中國民間俗語就有「和尚不作怪，菩薩沒人拜」，為了迎合民間百姓的需要與興趣，佛僧很多已不再是高深莫測的理論家了，佛教裝神弄鬼始自東漢，其後「或矜持醫道，輕作寒暑；或機巧異端，以濟生業；或占相孤虛，妄論吉凶」³，而民間百姓也將此視為解決現實生活中實際問題所依賴的手段。據載：梁州「有龍興寺僧智圓，善總持救之術。制邪理病，多著效，日有數十人候門」⁴而據《宋高僧傳》所載，唐宋僧人們的神通還包括祈雨、預言、影響天象、使猛獸馴服、蝗蟲離境，及與神明交通，能視鬼、入冥等等。

總說，從佛教民間信仰與民俗化的現象可知，佛教民間信仰與民俗化的主要特徵有：其一，在信仰方式上不同於正統義理佛教的理解，甚至在一定程度上違背了教義學的基本內容；其二，不同於義理佛教主張的內省覺悟、自覺自證，它有「神與人」對立的外在化信仰傾向，並具有強烈的功利性與

3. 釋道恆：《廣弘明集》。

4. 《太平廣記》，北京：中華書局，2003年，頁2891。



泛神論色彩；其三，崇拜對象往往仙佛不分，甚至與原始崇拜對象不分，出現儒道佛三教兼融並包，多神崇拜混雜傾向；其四，注重營造民間日常生活的秩序空間，但淡化宗教義理追求；其五，其社會功能具有生活化、倫理化、娛樂化的特徵，並利用佛教神靈的權威承擔了宗教的各種社會功能。

民俗化的佛教在中國佛教史早已源遠流長，並成為中國佛教的一個最大群體信仰實踐現象。佛教中國化的民間、民俗向度，表現了中國民間文化與民間習俗對外來宗教的自身理解與獨特處理方式。從宗教學視角以及佛教發展史的角度來重新審視中國佛教民間與民俗向度，可以發現佛教中國化的民間與民俗向度在其信仰、活動、組織方面，都有其一定的結構性內容與特徵，應該承認其是中國佛教的一個重要類型，並具有其自身獨特的宗教性維度與宗教性功能。它與義理（學理型）佛教、菁英佛教、寺院佛教、居士佛教一起構成了中國佛教的整體，形成了中國佛教多元互補的複雜形式與生態結構。

三、太虛對近代民俗佛教的「祛魅」及其現代性背景

晚清以降，中國佛教無論在佛教教育、自身組織、信仰活動等領域均積重難返、衰落不堪，而廟產興學運動則直接刺激了當時的佛教界，因此佛教自身尋求變革的要求在新僧派中已經產生。作為新僧派的領袖、人生佛教（人間佛教的前身）的倡導者，太虛法師提出以「三大革命」和「人生佛教」來對治當時中國佛教的弊病。就提出時間而言，「三大革命」（教理、教制、教產）要早於「人生佛教」⁵，但兩者殊途同歸、關係緊密。「三大革命」重在「破」，

5. 1913年2月，在寄禪法師追悼會上，太虛針對當時佛教叢林存在的積弊，首先提出了「教理」、「教制」、「教產」的三大革命主張，同時號召重視人生、社會，復興佛教。1914年，太虛大師到普陀山閉關三年閱藏，將其佛教改革思想加以整理，撰寫了《整頓僧伽制度論》。大概二十世紀二〇年代中期以後，他提出人生佛教的思想，並不斷向僧俗信眾進行闡釋和宣傳，並撰寫一系列人生佛教文章，如〈我怎樣判攝一切佛法〉、〈人生佛學的說明〉、〈人生佛教開題〉、〈人生佛教之目的〉、〈人生的佛教〉、〈學佛之簡明標準〉、〈即人成佛的真現實論〉等等。

而人生佛教重在「破」基礎上的「立」。概括而言，「三大革命」與「人生佛教」都主要集中於「觀念思想」與「弘法模式」變革兩個層面：在觀念層面，就是要對近代中國佛教進行「祛魅」，祛除其鬼神思想與迷信色彩(教理革命)，進而達到佛教的「重生」而非「重死」(人生佛教)；弘法模式變革，是立足於制度層面的改革——即改變宗法化的寺院主持制度、傳法制度、教產制度，進而建立真正主持佛法的僧團(教制、教產革命)，並進而以開放而非封閉的弘法姿態融入社會生活的方方面面，積極關注人生、關注社會(人生佛教)。

事實上，近代以來，佛教知識分子對於中國佛教的「鬼神化、迷信化」的排斥、批判與清理，不僅出現在太虛的「教理革命」與「人生佛教」之中，同樣也出現在其他佛教知識分子之中，包括教外的新學知識分子以及內學院師徒與廣大居士知識分子之中。究其原因，主要有三大方面：其一，近代以來，以超度薦亡的法事活動不僅在民間流行，而且成為佛教寺院的主要活動，因此打破了中國佛教信仰生態的平衡；其二，近代僧眾知識水準低下，佛教教育、佛教義學衰微，加之「廟產興學」的外部壓力，佛教知識分子產生了嚴重焦慮，並希望通過清理民俗化鬼神信仰以及對所謂「正統佛教」、「真佛教」的追求，來實現重振中國佛教的目的；其三，最為深層的一個重要原因則在於近代以降的現代性觀念背景的影響。下面試就這三個方面作一論述：

(一) 薦亡法事成為佛教寺院主要活動

佛教民俗化發展到近代出現了極端化的傾向，不僅在民間百姓中影響廣泛，而且成為寺院佛教的主要內容；同時，近代佛教民俗化的形式集中於超度薦亡的經懺法事活動，即所謂的「鬼神化、迷信化」色彩濃厚。曼殊、章太炎在《敬告十方弟子啟》中曾對寺院佛教經懺為務的現象有過描述：

叢林規範雖存，已多弛廢，不事奢摩靜慮，而惟終日安居。不聞



說法講經，而務為人禮懺，囑累正法，則專計貨財，爭取縷衣，則橫生矛戟。馳情於供養，役形於利衰。為人輕賤，亦已宜矣。復有趨逐炎涼，情鍾勢要，詭雲護法須賴人天，相彼染心，實為利己，無益於正教，而適為人鄙夷。

及至民國時期，上海佛教雖號稱近代中國佛教的中心，但仍以經懺為務。游有維先生在其《上海近代佛教簡史》一書中指出：民國期間，上海新興的寺廟，至抗戰前約有149所。這些新興寺廟，大都是中小寺廟，有的購地自建，有的租屋改建，規模狹小，唯以經懺佛事為務。⁶由於經懺活動在上海的市場極為龐大，江浙的一些寺院直接趕來上海提供經懺服務。他們或到上海來臨時租借房屋，從事「經懺」與「應赴」的經營活動；或來滬改建的寺院，甚至還通過殯儀館買斷「經懺權」，忙於進行頻繁的「應赴」。由此，可見近代佛教的民間民俗化發展已經走向極端化狀態。

（二）知識份子希望祛魅恢復正統佛教

近代佛教界的社會地位急劇下降，「廟產興學」運動使得寺院的生存危機更加凸顯，佛教知識分子們的認知邏輯為：是佛教義學不振導致了佛教的生存危機，要振興佛教就必須重振佛教教育與佛教義學。在此邏輯下，在寺院佛教中清理民俗化的「鬼神佛教」似乎成了必由之路。歐陽竟無痛心說：「中國內地僧尼，約略百萬之數，其能知大法、辨悲智、稱比丘不愧者，誠寡若星辰。其大多數，皆遊手好閒，晨夕坐食，誠國家一大蠹蟲！但有無窮之害，而無一毫之利。如此不整理，不嚴揀，誠為革命時之一大遺憾！」⁷太虛正是

6. 游有維：《上海近代佛教簡史》；另見阮仁澤、高振農主編：《上海宗教史》，上海：人民出版社，1992年，頁158-159。

7. 歐陽竟無：〈辨方便與僧制〉，《歐陽大師遺集》第二冊，台北：新文豐出版公司，1976年10月。

循此思路，提出「三大革命」，進而提出「人生佛教」的主張。正如太虛所說：「然中國的佛教實已到了潰滅或興建的關頭，設使不能適應中國現代之需要，而為契理契機的重新建設，則必趨衰亡之路！」他主張隨著社會和政治制度的變化，「佛教亦當然須革除從以前政俗所遺來之弊制與迷信，建立適應現今國情之新制與新信。」太虛「人生佛教」的目的，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。為此，太虛佛教改革的重點是：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「理性的祛魅」——改變傳統神鬼的信仰，使佛教成為人生的、生活的佛教。為此，太虛在改革傳教方式和途徑外，還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。

(三) 西風東漸與中國社會尋求現代化

前兩個原因是顯在的，而隱匿在其後的深層原因則源於近代以來的現代性背景。如前所述，佛教的民間民俗化本來就是佛教中國化的一個組成部分，它並非始自近代，而是自漢魏就已經開始。而在漫長現象繁雜的中國民間民俗化佛教中，「鬼神化」、「迷信化」現象也早已有之。事實上，「迷信」這一詞語本身就是近代的產物，它既是科學理性的反義詞，同時也帶有一定的政治意識形態傾向。眾所周知，科學理性在近代以來取得了極為強勢的價值導向地位，它從西方波及東方，並成為時代的價值觀核心與共法。

在此科學理性的影響下，中國佛教從觀念、社會調適乃至實踐層面均面臨著現代性的問題。隨著西學東漸以及中國社會的近代革命，各種現代性的



觀念從佛學思想詮釋入口，促使中國佛教產生了明顯的「入世轉向」與現代性調適；與此同時，中國佛教內部也由被動適應過渡到主動地尋求自身與現代性的一致性，並由謀求佛學義理的新詮釋，以及佛教組織與社會組織的外部調適。在此背景下，特別是科學主義的思想，認為唯有科學工作者才能救國，宗教是中國最大的落後勢力，阻礙了中國社會的向前發展。許多知識分子都把宗教看作「迷信」，要求剷除宗教。而民間民俗化佛教在當時的眾多教外新學知識分子眼裡，更將其視為「迷信」。而佛教知識分子在此背景下，出於對佛教的現代調適與現代生存考慮，試圖通過清理佛教中的鬼神迷信色彩，從而顯示佛教的自身「正統性與理性」——同時也是「非迷信」，進而為佛教謀取理論合法性也在情理之中。

因此，近代中國佛教的祛魅不像西方宗教那樣由「神話世界」到「科學世界」的世界觀式的祛魅，而旨在對佛教中國化過程中的「迷信、巫術」以及民間鬼神信仰成分的祛魅。佛教知識分子們確信，這些被「祛魅」的東西不是佛教內生性的，在他們看來「真正的佛教」是「理智的」、「正信的」。在此意義上，中國佛教的近代「理性化」主要是以尋求恢復佛教自身理性傳統的「正統」與「正信」。所謂近代中國佛教的復興，佛教知識分子充當了主力軍，當然也包括居士知識分子。1917年以後，中國各地居士佛教風起雲湧，與此同時中國佛教的共同體發生了變革——大量新型知識分子、工商業菁英加入了佛教信仰與研究的行列，這一信仰主體的改變促進了佛教的現代性變革與理性化追求。

四、重審當代語境下人間佛教的民間與民俗化問題

時至今日，發端於太虛「人生佛教」的「人間佛教」思想，經印順、星雲等大師的弘揚，其在理論與實踐層面都得到了巨大的發展。其中，人間佛

教的理論系統性已經基本形成，而且學者們也有很多研究，而星雲大師更創造了人間佛教的偉大實踐。但人間佛教的實踐過程仍然充滿了各種具體問題，上一屆論壇我集中討論了其中的「世俗化問題」，而如何重審佛教的民間民俗化問題也是其中一個重要問題。首先，人生佛教也好，人間佛教也好，都主張關注現實人生，關注現實生活，而生活化的佛教則無法迴避民間民俗化問題。其次，之所以提出要「重審」這個問題，主要是在於當代與近代的語境轉變，以及由此產生關於「傳統與現代」認知的視角轉換。在當代，人們對於唯科學主義、工具理性的批判已經成為現代性批判的重要內容，人們對於日常生活世界的重新關注，對於科學與人文的價值邊界的進一步釐清，以及來自宗教學之外的民俗學、人類學觀察視野等等，都為我們重新審視人間佛教發展過程中的民間民俗化問題提供了新的思想方法與新的角度。為此，筆者以為重審人間佛教的民間民俗化問題，應注意以下幾個方面的內容：

（一）從佛教中國化與佛教史的視野審視

應該在佛教中國化以及整個佛教史的視野下來審視中國佛教的民間民俗化問題，將其視為中國佛教的一個重要組成部分。如前所述，佛教中國化大致包含了思想觀念層面的儒佛道思想之間的碰撞與融合，戒律與制度層面的中國化發展，以及信仰層面的中國化實踐。而一個無法迴避的事實是，中國佛教的信仰實踐者畢竟集中在廣大的民間，此外，民間佛教的信眾數量基數極其龐大，如果僅從義理思想層面來研究佛教中國化，就無法真正觀察、理解「佛教中國化」的全貌與實態。客觀而論，民間一般庶眾的佛教信仰才是中國佛教最根本的基礎，它不僅基數龐大，而且也是中國佛教活生生的載體。佛教在民間的活體實踐與普遍傳播，才是佛教在實踐層面上中國化的到來，它預示著佛教更加全面、更加徹底的中國化，它使得佛教從高深的義理之學



轉而成為大眾的日常實用之學，從而廣泛地深入到民眾生活當中。中國佛教民間與民俗形態並非是歷史的偶然，而有其深刻的歷史必然性，它體現了中國民間民俗文化與民間政治倫理秩序對外來佛教的不同於精神知識分子的一種選擇方式。

（二）從佛教信仰的生態關係來審視

尊重佛教不同信仰層次、信仰階層以及信仰類型的差異性，從一個「佛教信仰生態關係」的角度來審視佛教的民間民俗化以及民俗化佛教，不能僅以某種他類型佛教的立場來排斥民間與民俗佛教形式。首先，不同階層以及不同知識背景信眾眼裡佛教是不同的，至少在理解方式上是不同的；其次，中國佛教存在義理類型、信仰類型，有寺院佛教、居士佛教等多種類型。如何尊重這一信仰生態的關係，而不以「原教旨主義」或從「根本佛教」、「正統佛教」來排斥其他類型的信仰，也許是當今多元社會的一種需要。在當代社會，大學教授的佛教信仰、科學家的佛教信仰與底層百姓的佛教信仰，其理解方式肯定不同，實踐方式也不盡相同。

從中國文化歷史發展的大背景來看，存在著知識菁英承傳的所謂「大傳統」與民間大眾實踐的所謂「小傳統」，長期以來「大傳統」一直是中國思想研究的焦點，而如何重視與尊重小傳統的歷史，真正把握大小傳統之間的互動關係，對於中國思想文化的研究來說顯得非常重要。佛教信仰在知識菁英與民間百姓之間的互動關係，也存在類似的情形。

佛教在民間的形態，有時已經與佛教的經典教義學沒有多大關聯，民間已經巧妙地在外衣裡面裝滿了屬於自己的信仰取向、倫理追求與功利目的。從經典教義學，特別是從原教旨主義的立場來看，佛教知識分子可能

無法接受民間對待佛教的這種態度與方式；但是，從實踐理性層面而言，我們也不得不佩服這種來自民間的實用智慧。因為，正是民間庶眾們對來自異域佛教的這種改變、改編與揉合，才使得真正走入民間，為己所用，融入到百姓的倫常日用與民俗習慣之中。至於佛教的思想淵源之辨、真偽佛教之辨等等，那是學術問題，而不應該直接和信仰實踐掛鉤。

(三) 從理性反思與批判現代性的視角審視

從理性反思與批判現代性的視角來重新審視佛教民間民俗化問題，以包容的心態對待民俗化佛教。近代啟蒙以來，唯科學主義、理性化思惟一度成為現代人的價值尺度。但是，當代人們逐漸認識到唯科學主義、工具理性的弊病，因為這些價值尺度的無限擴張正在侵蝕著人文的價值向度、審美情趣以及導致對當下生活世界的遺忘。在此背景下，人們也開始重新審視「迷信」一詞的意識形態內涵。由於長期受著政治意識形態的影響，人們常常還是習慣於簡單地以科學與迷信、精華或糟粕、進步或落後、香花或毒草、有益或有害、好或壞等政治概念來判決民間文化，甚至把屬於民間信仰範圍的種種文化事象統統看作是封建迷信，甚至視之為人類理性思惟和當前意識形態，以及正在提倡和培育的先進文化的對立物，成為誰也不敢碰的禁區。這一非此即彼的思惟方式，即使在佛教研究者那裡也時常出現，其結果是沒有包容的心態。

為此，星雲大師可以說為我們樹立了榜樣，一般中國民間信仰的特色之一，就是崇奉神明，也因此常被一些知識分子譏為迷信。不過星雲大師常說，「迷信」雖然不如「正信」好，但是總比「不信」好，更比「邪信」好。他說：信仰當然以「正信」最好，不能正信時，「迷信」至少還有個信仰；連



迷信都沒有的人，是空無所有，最為貧乏。他舉例說：我們經常可以看到一些老公公、老婆婆跪在神明前面，虔誠的禮拜著。雖然他們不懂高深的哲理，他們的信仰被批評為「迷信」，但是他們的信心好純潔，好高尚！因此對於過去政府大力取締民間拜拜，大師主張應以「改良」代替「取締」。⁸

（四）從人類學、民俗學方式審視

借用人類學、民俗學的方法來審視佛教的民間民俗化問題，也許會跳出單純的宗教學理解方式。佛教研究者，至少就我個人而言，往往不自覺地有維護佛教義理的系統性與正確性的衝動，從而無法包容地面對一些佛教民間民俗化現象以及民俗化佛教。但是，人類學家與民俗家的視角則往往充滿了對民間民俗文化的包容與理解，他們沒有教義學的框架，而是從人類文化承傳的大視野來考察這些現象。因此，就民間民俗文化研究而言，這些方法值得借鑑。

總說，佛教的民間民俗化問題既是現實中出現的問題，也關乎中國佛教的民間傳統承傳問題，因為這些因素已經深入地滲透在中國佛教的信仰實踐與科儀之中。因此，無論從觀念理解上，還是民俗文化的承傳保護上，都有重新審視的必要。當然，這一問題也不僅僅是簡單的宗教學問題，上述有關人間佛教發展過程中的民間民俗化問題的思考只是初步的大致思路，有些問題甚至包括概念的界定，都仍須精確化與細化，有待今後的進一步思考。

8. 參見星雲大師：〈佛教對「民俗信仰」的真實看法〉，
<http://rushidao.qq.com/a/20130904/002036.htm>。