



# 当代中国佛教文化的境遇与使命

◎ 叶青春

作为中国传统文化的三大主干之一,佛教文化在历史上对中国人的道德生活和精神世界的构建产生了广泛、深刻、持久和决定性的作用。要使佛教文化在新的境遇下因应时代的挑战,承继传统,焕发生机,更加有力地参与中华民族精神家园的营造,更加有力地参与全球伦理的建设,就必须认清佛教文化的时代境遇及其机遇。审时度势、契机契理方能取舍得当、进退有据。

## 一、西方文化冲击下的近现代中国佛教文化

近现代,整个中国传统文化的历史命运可谓风雨飘摇。帝国主义列强对中国领土的蚕食鲸吞,对中国主权的肆意践踏和对中国人民的掠夺屠杀,使反抗侵略、救国图存成为中华民族的首要任务和不二选择。长期的战争、严酷的现实、衰微的国势,使国人无法顾及文化的保存,遑论文化的建设。更严重的是众多的国人把国家百年耻辱归咎于中国的传统文化,于是就有了“五四”运动激烈的反传统潮流。由于“从整体上来看,新文化运动的基本思路是把戊戌以来的政治问题归结为文化问题。”所以“对传统的反叛是‘五四’文化运动留给知识阶层的最有特色的遗产,同时也开始了激进主义横决天下的历史。”<sup>[1]</sup>林毓生指出“五四”一代存在着“借思想文化以解决问题”的倾向<sup>[2]</sup>。同时他指出:“五四的整体性反传统思想实际上犯了文化化约主义的谬误”,而“文化与社会系统互相不能化约。……人们可以摒弃传统中国社会中所有

的罪孽,而无须攻击整个传统中国文化。”<sup>[3]</sup>这就是说当众多国人把政治问题、社会问题归咎于中国传统文化(包括佛教文化)的时候,对传统文化(包括佛教文化)的否定就成为一种不可阻挡的总体趋势,并进而反过来把文化问题演变为政治问题和社会问题。对传统文化的态度演变成了先进与落后、光明与黑暗、文明与野蛮的二元对立。人们无法冷静分析传统文化与国家现代化的关系,而是急于全盘否定传统文化去建立一种全新的文化,这种文化实际上是西方文化。而没有意识到异质文化如果缺乏传统文化的土壤很难移植成活,这是一方面。同时传统文化也不可能通过一场运动而被彻底清除。“当时所谓传统的阴暗面,如官本位、不健康的人际关系、权威主义,不能使社会充分发展的那些因素已渗透到民族文化的各种结构里去。要想消除它,不能很简单地像包袱一样丢掉,而要经过更深刻的转换”<sup>[4]</sup>。正如林毓生所指出的:“中国知识分子的‘思想内容’虽然产生了重大的改变,但在思想内容改变的当中,他们的‘思想模式’却深受强调思想力量的儒家文化所影响。”<sup>[5]</sup>胡国亨甚至认为:“五四学者,对传统中国文化采取一刀两断的极端态度,其实和中国浮夸的传统思维方式是非常吻合的。五四学运的汹涌澎湃,民族主义的巨浪滔天,及知识分子的慷慨激昂,其实亦完全继承了中国儒家那种历史意识及道德承担的精神。没有儒家的深层影响,五四知识分子未必有如斯激烈的反应和表现,从这角度看来,五四在

本质上,亦不过是中国传统文化的典型产物而已!”<sup>[6]</sup>佛教文化在这样的历史境遇中也是步履维艰、岌岌可危。新儒家的代表人物梁漱溟在《东西文化及其哲学》中认为佛法高明,但已不适合当下的时代。在欧风美雨的冲击下,社会大众把佛教看成封建的、愚昧的、迷信的、落后的、消极避世的,只重死人、鬼神,逃避现实的等等。太虚大师将当时的佛教情形总结为四点:

一、神异的:民众中对于佛教信仰崇拜的,他们大抵看佛教是很神怪奇异的东西。例如《图书集成》,即将佛教编在神异典中。既看佛教是很神异的,故看代表佛法的和尚也是如此,就以济公活佛、疯僧等种种神通为崇拜;又以为和尚是在山打坐而修静功的,或有念经度鬼等能力,及有看相、算命、卜课、懂地理各种本事,晓人未晓的过去未来事件,故对于佛教与和尚都看做是很神怪灵异的。由此而信仰佛教,佛教的真相即因之被蒙蔽了。

二、奸盗的:在别有肺肝或盲目反对的人,对佛教怀着憎恶的意思,而对于代表佛教的和尚,遂以为都是奸邪、盗骗的东西,例如现在的火烧红莲寺等等的电影之类。对于佛教作这一种的看法,那么,佛教的真相就愈加看不见了。

三、闲隐的:有许多人望着佛教和代表佛教的和尚,生羡慕心,即看做佛教是清闲隐遁而可羡慕的,故此以为佛教是清净寂灭而和尚是无所事事的。由此,致有一类人,都谓待我把家务世事了过之后,乃可来做佛教徒的误认。

四、朽弃的:又有存着轻蔑心理的一般群众,以为佛教是世界最没用的东西;而代表佛教的僧尼,都是穷苦没有饭吃或父母算定是苦命的孩子而送出家。如此,等于社会淘汰下来的一堆垃圾,故对于佛教徒是可哀愍怜恤的,因而布施等等。<sup>[7]</sup>

可见,近代中国的佛教文化在总体上处于被否

定、被曲解的状况。强占庙产兴学就是典型的体现。民众对佛教文化并无真确的了解,更不用说正知正见了。这种状况迄今并无根本的改观。于许多普通大众而言,“无事不登三宝殿”、“宁可信其有,不可信其无”,依然存在着把一种终极关怀的宗教信仰迷信化的现象。于许多知识分子而言,也不同程度地存在着把佛教视为迷信、落后等产物而讳莫如深,甚至心存鄙视的现象。“一种文化,特别是作为其内核的信仰价值系统,只有经过濡化而内化为个体生命的灵魂,才能成功地参与构建人类共同体的意识形态,构造通常不用语言表达但可以随时召唤到意识层次的规范原则;才能深入到无法用语言表达的无意识前提和抽象关系原则中,浸透到社会结构模式、社会组织形式里,并构成社会行为的心理背景。它构建这一文化共同体中个体的情感(感觉、知觉)和经验,影响个体的思维方式,形成个体行为或隐或显的规则,规约个体的选择和行为。由此可见,群体认同是文化的本质内涵。”<sup>[8]</sup>应该说,佛教文化在当代中国社会大众中甚至一些信徒中还没有形成真正的群体认同。因此弘扬佛法,培养社会成员对佛教文化的正确认知,引导广大佛教信徒对佛教的真正把握,依然是中国佛教界的首要任务。“因为传统文化在近代中国百年的耻辱中成为众矢之的而已然千疮百孔,经过“五四”反传统潮流的冲击更是体无完肤,再经过“文革”的清洗实在是命若游丝气存一息。也就是说,中国传统文化在实现现代化转换融入现代化之前,已然为已经巨变的社会母体所疏离、排拒乃至抛弃。西方文明挟科技、军事、经济硬实力的优势席卷而来,更使中国传统文化雪上加霜。传统文化在当代中国确实存在断裂的事实。这种断裂从“五四”时期便已经开始,延及至今并未得到根本好转,相反断裂在扩大加深。”<sup>[9]</sup>正如金耀基所指出的那

样：“中国 20 世纪 20 年代的那些讲‘西化’的不少是一流的知识分子，都措意于救‘中国’，但却‘看不起’中国传统。而 21 世纪或者 20 世纪末期，则是大多知识分子不是看不起而是‘看不见’传统了，倒不是中国文化不见了，而是在我们心目中的文化传统看不见了。这些文化传统包括从很具体的器物方面的东西一直到不容易看到的精神层面的东西”<sup>[10]</sup>。这种判断同样适用于佛教文化。胡适借助于现代历史学的方式开辟佛教研究，背后其实有强烈的瓦解佛教信仰和反传统的意识形态，这使他的佛学史研究并没有严格遵守历史学所要求的价值中立。<sup>[11]</sup>

## 二、现代性转换刚刚起步的中国佛教文化

杜维明对传统与现代的关系有一段非常精辟的论述：“现代性中的传统并非只是被动放置到现代意识中的历史沉淀物。就功能而言，传统对现代性并非只是起着抑制作用。恰恰相反，它们既是束缚力，又是加强力，能在任何特定的社会勾画出现代性的特有轮廓。因此，当我们讨论现代化的进程时，把传统弃置为无用的残余范畴，这在思想上是幼稚的，在方法上是错误的。确实，现代化是一个极为不同的文化现象，而不是一个同质的、全面西化的过程。为了懂得这一点，我们有必要研究现代性中的传统。”<sup>[12]</sup>林毓生也指出：“一个自由的社会必须建基于传统。”<sup>[13]</sup>“一个传统若有很大的转变潜能，在有利的历史适然条件之下，传统的符号及价值系统经过重新的解释与建构，会成为有利于变迁的‘种子’，同时在变迁的过程中仍可维持文化的认同。在这种情形下，文化传统中的某些成分不但无损于创建一个富有活力的现代社会，反而对这种现代社会的创建提供有利的条件。”<sup>[14]</sup>因此他主张对中国传统进行“创造性转化”<sup>[15]</sup>，并进而认为，“我相信儒家道德理想主义与西方自由人文主义之间的新整合有相当可行的可能。”<sup>[16]</sup>但这毕竟只是一种

可能。要使传统文化不对现代性起抑制作用，要使传统文化成为现代性的加强力而不是束缚力，要使传统文化“勾画出现代性的特有轮廓”，要使传统文化“在变迁的过程中仍可维持文化的认同”从而为“现代社会的创建提供有利的条件”，其前提就是传统文化首先要实现林毓生先生所言的“对中国传统进行‘创造性转化’”。佛教同样面临现代化转换问题。不实现佛教文化的现代化转换，就无以在巨变的中国社会中，因应现代性问题的挑战，重建自己与现代社会价值关联，确立自身在现代性社会空间中的合法性。实际上，中国佛教的“创造性转化”在二十世纪初已然开启，以被誉为“中国近代佛教复兴之父”杨文会为代表，许多佛教界人士开始了佛教的现代转型。太虚大师、印顺导师的人生佛教、人间佛教的思想探索，星云法师人间佛教的实践模式，圣严法师的心灵环保理念，证严法师的慈济努力，都可以看作中国佛教的现代转型。尽管如刘成有所说：“虽然太虚的佛教革新主张由于当时教内外一部分人的抵制而未能获得成功，印顺人间佛教的主张在 20 世纪 50 年代的台湾地区也曾受到打击，但这种思潮毕竟代表着中国佛教适应现代社会发展的希望之路。所以，自上世纪 60 年代开始，人间佛教的思想开始在汉传佛教中逐渐得到落实，并取得了显著的成就。在台湾以及海外华人社区，人间佛教的实施通过文化、教育和慈善事业等三大支柱，不仅拯救了传统佛教的颓势，而且极大地促进了佛教的发展。台湾佛教界在人间佛教理念的指导下，创办了一系列颇有声望的佛教团体。在大陆，赵朴初居士 1983 年在《中国佛教协会三十年》的报告中把人间佛教思想提高到‘在当今的时代，中国佛教向何处去’的高度。经过 20 多年的快速发展，大陆佛教界在这一思想指导下也取得了有目共睹的成就。”<sup>[17]</sup>但是，我们却不能说人间佛教的思想和践履已经完

成了中国佛教的现代性转换。比如,理性是现代性的内核之一。尽管印顺导师也明确地说:“佛法是理智的宗教,不仅是信仰的。所以义理的开导,或是修持的指示,都是通过理性,而有丰富的、正确的内容。由于通过理性的随机适应,自由抉择,所以弘传中的佛法,可说是多彩多姿的。”<sup>[18]</sup>但是佛教本具的根本理性依然没有在当代中国佛教徒中得以充分体现。邓子美提出以佛教本具的理性精神解构已不够适应现代社会需要的传统佛学,又以经过转换发扬的佛教根本理性贯串人间佛教的戒定慧三大层面<sup>[19]</sup>,就是对当代中国佛教无法充分展开佛教本具的根本理性,从而克服中国传统实用理性的模糊性与西方的逻辑理性的直线性的回应。因此,如何继续发掘和阐释佛教本具的根本理性,为当代中华民族精神家园的营造作出贡献,为陷于工具理性困境的世界人类作出贡献是当代中国佛教的重大使命之一。

而在现实的层面,“以儒家为主流的中国传统文化过度张扬的血缘亲情构成了国人裙带关系蔓延、为子孙聚敛财富和官员腐败的一个重要动因,阻碍着面向全社会、面对全体公民的普遍性质的道德情感的建立。”<sup>[20]</sup>“同时,以同学、老乡、朋友、同事等关系编织而成的人情关系网常常带有明确的功利目的。通过人情作用,拥有不同资源(包括权力、财富等)的社会个体连结成社会关系网络。在这个网络中,不同个体或以人情为幌子,或以人情为桥梁,或以人情为依托,乃至以人情为心理基础,实现非明确的社会规范(道德规范、法律规范)所允许的目的,侵蚀着社会的正义和平等。‘感情投资’现象的存在证实了这个判断。‘做人’成为一些人善于进行‘感情投资’,精心编织人情关系网,换取‘感情投资’对象(一般为拥有公权力的个人或组织)以手中的权力和地位为他做出有害于社会公正的回报,从而成为侵蚀社会公正的代名词。然而,这样的一

些人又常被视为‘能人’而被重用、被提拔、被羡慕、被仿效,成为社会的宠儿和榜样。健康的现代人格所需要的情感需求,因此可能受到遮蔽乃至受到漠视、歧视。属于前现代的人际关系特殊性原则依然被众多国人奉为圭臬,终身奉行。诸如此类,前现代的落后观念和行为并未真正受到反思与批判。现代性所要求的人际关系的普遍性原则和情感方面的克制与回避在当代中国环境下并未完全确立。”<sup>[21]</sup>这种现状的存在固不可完全归咎于中国佛教,但是佛教中国化过程中是否刻意或潜在地迎合了国人过度张扬的血缘亲情呢?佛教众生平等,怨亲一致,无分亲疏,利乐一切众生,救济一切众生的思想与血缘第一、家庭本位的儒家伦理道德观念恰恰相反。《弘明集》说:“识体轮回,六趣无非父母;生死变易,三界孰辨怨亲”<sup>[22]</sup>。《中本起经》说:“子非父母所致,皆是前世持戒完具,乃得作人”<sup>[23]</sup>。这些思想观念是中国社会从儒家、封建政府到普通大众所难以接受的。北周武帝在建德六年(557)召集僧众,宣称“父母恩重,沙门不敬悖逆之甚,国法不容,应退还家”,开始了中国历史上的第二次毁佛运动。为了与中国社会血缘第一家庭本位的伦理观念相符合,在中国找到立足之基,佛教徒作了多方面的努力。一是在翻译佛经时,采取选、删、节、增甚至改的方法以求与儒家孝亲观念相一致。如汉译长阿含部《善生六方礼经》与巴利文本之间的歧异便是典型。二是中国佛教信徒极力抬高那些宣扬血缘亲情、报答父母恩情的佛教经典。如《盂兰盆经》、《佛说孝子经》、《佛说睺子经》等。三是隋唐以来,中国人自己编写了许多“经”,如《父母恩重经》,描述母子亲情,提倡供养三宝,为父母造福。四是中国佛教徒撰写了大量论著阐述佛教道德观与儒家孝亲观并不悖离。如三国时康僧会撰写的《六度集经》称布施诸圣贤,“不如孝事其亲”。北宋宗赜著《苇江集》,其中劝孝



文章达 120 多篇。契嵩撰《孝论》十二篇。智旭《灵峰宗论》称“世法出世法,皆以孝为宗”。更有一大批出家人身体力行,成为名闻天下的“孝僧”,如元嵩、道纵、道还等。<sup>[24]</sup>

### 三、在前现代性的实际影响和后现代性的理论诉求双重影响下的中国佛教文化

“当代中国社会前现代的影响依然强大,现代性精神尚未真正在场,后现代的观念又悄然而至,并与前现代的东西合流共谋,出现了奇特怪诞的社会景观。在前现代影响与后现代观念的双重夹击下,中国现代性的生成与壮大步履维艰。”“更让人忧虑的是前现代的追求常穿上后现代的新衣而心安理得、大行其道。如解构崇高、嘲讽真理也不是出于后现代对现代性压抑感性、崇尚理性、忽视肉体、张扬精神的矫正,反而只是出于放弃道德理想和人生使命、无视社会良知和他者存在、满足肉欲、服从动物本能的堕落。“个性”的追求不是出于后现代对现代偏重追求统一、整体,忽视差异、个体的精神的批判性和超越性的反思,而只是出于一己私利、欲望、感觉的我行我素。人文精神不显,理性反思不彰,从自己的感觉、感情、感受出发批判一切、宰制一切。这种属于前现代的专制和自私却常以后现代的个性和自我追求出现。这些都足以形成一种盲目的力量来摧毁现代性对自由、平等、博爱、人权、理性、科学、民主、契约、宽容与精神的建构,同时也会摧毁从后现代出发的对西方现代性危机的反思、批判和超越。”<sup>[25]</sup>当代佛教文化就是在前现代的实际影响和后现代的理论诉求中前行。如何以佛教文化的智慧为中国传统文化的现代转换,同时为化解西方资本现代性所造成的资本奴役人性、资本奴役大自然的困境提供思想资源;如何在后现代性的世界话语中贡献东方文明的智慧。这些都构成了当代中国佛教的时代任务。

佛教与后现代思想间具有众多契合之处,这已

为许多学者关注。石义华先生指出:在本体论上,佛学与后现代主义都反对任何具有创生功能的本体的存在。在主体观上,后现代的看法是“主体死了”、“作者死了”,人之面孔就像“海边沙滩上的一张脸”,只有暂时性的意义。后现代主义的这些观点在佛学中都能找到其相似的看法。在思维方式上,后现代讲求差异性,佛学的思想也同样是反对同一性思维的。在语言观上,后现代主义认为语言没有什么固定不变的意义,如果有意义的话,也只能是暂时性的。佛学在语言观上同样认为语言所传达的意义是不固定的,语言不能传达意义,或者干脆说,语言与意义的关系是处于断裂之中的。在方法论上,佛学与后现代主义的共同点是都反对那种固定不变的方法,讲求方法上的多元性<sup>[26]</sup>。但是,在前现代的影响依然强大,而现代性精神尚未真正在场的当代中国,中国佛教在发掘佛教所具有的后现代思想资源、化解西方资本现代性困境、应对西方后现代思想对我国的消极影响的时候,如何避免与前现代思想的联手共同宰制自身的现代转换是重大课题。如对本体的拒斥或者说以“空”、“无”规定本体,如果不经过系统的阐释,可能导致外界产生的虚无主义的印象;对主体“我”的“五蕴”假象的揭示,如果不以“业”意识和成佛终极追求为归依,容易使外界产生消极避世的误解;对修行过程和领悟的异质性、特殊性和唯一性的强调,如果不能以菩提道修行次第为指导,也可以使一般社会成员产生相对主义的错觉;而对“法执”的破除,如果没有佛法的正知、正见为指导,便会陷入怀疑主义的泥塘。如此等等都要求在前现代性的实际影响和后现代性的理论诉求双重影响下的当代中国佛教,在弘法利生时既要积极主动又要精心考量。

(作者为福建莆田学院社会科学基础部副教授)

## 【注 释】

[1]李世涛:《激进与保守之间的激荡》[C].长春:时代文艺出版社,2002,第303页。

[2]林毓生:《中国意识的危机》[M].贵阳:贵州人民出版社,1988,第47页。

[3]林毓生:《中国传统的创造性转化》[M].北京:三联书店,1988,第197页。

[4]杜维明:《究竟怎样对待中国传统文化——杜维明VS袁伟时》[N].南方周末,2010-12-02(31)。

[5]林毓生:《中国传统的创造性转化》[M].北京:三联书店,1988,第174页。

[6]胡国亨:《迈向德智合一的社会——对五四的反思》[J].《科学·经济·社会》,2009年第4期,第3-11页。

[7][21][25]太虚:《怎样来建设人间佛教》[J].《海潮音》,1934年第1期。

[8][9]叶青春:《文化软实力形成的内在机制——从当代中国的视域审视》[J].延边大学学报(社会科学版),2009年第5期,第42-47页。

[10]金耀基:《全球化与现代化》[J].《社会学研究》,2003年第6期,第94-102页。

[11]龚隽:《意义与方法:近代中国佛学研究方法及其批判》[J].《二十一世纪》,1997年第10期。

[12]杜维明:《超越启蒙心态》,雷洪德、张珉译[J].哲学

译丛,2001年第2期,第48-54页。

[13]林毓生:《中国传统的创造性转化》[M].北京:三联书店,1988,第192页。

[14]同上,第244页。

[15]同上,第166页。

[16]同上,第195页。

[17]刘成有:《现代性视野中的人间佛教》[J].《中国宗教》,2009年第11期,第27-31页。

[18]印顺:《成佛之道》[M].北京:中华书局,2010,第1页。

[19]邓子美:《传统佛教与中国近代化》[M].上海:华东师范大学出版社,1994,第74-75页。

[20]叶青春:《超越血缘亲情建立道德感情》[J].《甘肃社会科学》,2005年第3期,第194-197页。

[22]小野玄妙主编:《大正藏》(第五十二册)[M].东京:日本大正一切经刊行会1934年版,第80页。

[23]小野玄妙主编:《大正藏》(第四册)[M].东京:日本大正一切经刊行会1934年版,第153页。

[24]魏承思:《中国佛教文化论稿》[M].上海:上海人民出版社1991,第94-98页。

[26]石义华:《佛学与现代思想的比较会通》[J].《五台山研究》,2005年第1期,第1-8页。

## 欢迎请购《法音》精装合订本 (1981—2000,共196期)

《法音》为中国佛教协会会刊,是一本集佛学研究、佛教教务、佛教艺术、知识信息于一体的权威性、综合性佛教月刊。自1981年创刊以来,一直受到海内外佛教界及社会各界的好评,并入选中国人文和社会科学核心期刊。为纪念《法音》创刊200期,满足广大信众、佛学研究者以及佛教团体、寺院和有关研究机构收藏与研究之需,2001年本社将以以往二十年的《法音》杂志(1981—2000,共196期)重新影印出版,精装成17册。每套定价2800元(内地邮资80元人民币,海外邮资100美元),现仍可请购。另外,从2001年以来每年均有单行合订本,除2003年外,还有少量库存可供请购配齐。欲请购者请与本刊发行部联系。

联系地址:北京西四阜内大街25号

邮政编码:100034

电话:010—66151260

传真:010—66131401

Email:fayinfo@sina.com

如系银行转帐,请转入:

户 名:中国佛教协会《法音》编辑部

开户银行:中国工商银行北京西四分理处

帐 号:0200002809004610414

