

# 禅宗现代转型的发展路向及其启示

■刘 峰

禅宗在近代民族危机与文化危机的时代背景下,在佛教自身革除旧弊以求发展的逻辑要求下,凭借明心见性、直指人心等固有思想蕴含的理性精神和人文价值,通过教内外的努力与作用,在传统丛林模式的基础上呈现出世俗化、生活化、教团化、学术化等几种新的发展路向,它们彼此关联又各具特色。总结和反思禅宗现代转型的这些发展路向,可以为探索佛教在当前及未来的发展提供有益启示。

[关键词]禅宗;世俗化;生活化;教团化;学术化

[中图分类号]B94 [文献标识码]A [文章编号]1004-518X(2019)08-0031-08

刘 峰,西北大学哲学学院、关学研究院讲师。(陕西西安 710127)

禅宗作为中国佛教最有影响的宗派之一,滥觞于中晚唐。<sup>[1](P511-512)</sup>在经过五代及宋的发展之后,至元明时期,因为对其解脱思想和修行方式的刻意追求和极端发展而流弊丛生、颓势具现。清代以降,原来盛极一时的五家七宗只剩临济、曹洞艰难维系,禅宗总体上思想僵滞、龙象匮乏、宗风不振、法脉难续。正是在花果凋零的形势下,在千年未曾有之大变局的刺激下,在教内外人士或主动或被动的努力下,禅宗从近代到当下,逐渐形成了有别于传统模式的发展路向,其中既有可供总结与坚持的成功经验,又有需要省察与克服的问题和局限。

## 一、背景及原因

佛教在两汉之际从印度传入中国后,经过与传统儒家、道家文化的长期冲突与融合,在隋唐时期以中国佛教八宗的成立为标志,获得了空前的繁荣。但至宋以后,在内部禅净教合一和外部儒释道一致的大趋势下,佛教为了避免在意识形态领域被边缘化,过分地追求三教一致、强调三教一心,义理上固守陈规、无甚创建,僧团内部戒律松散、修持懈怠、不求精进,莲池大师就批评当时的僧人“不务正业”：“末法僧有习书、习诗、习尺牍语,而是三者皆士大夫所有事,士大夫舍之不习而习禅,僧顾攻其所舍,而于己分上一大事因缘置之度外,何颠倒乃尔。”<sup>[2](P1)</sup>由此可见,虽然明清之际也有诸如晚明四大高僧的努力和推动,但佛教从总体上颓势不减,除去念佛称号、做法谋利之外,所剩无几。对此,整个社会充斥着强烈的不满和否定态度,认为佛教只重身后、怪诞陆离、

焚纸烧香、迷鬼信神,同时又占据大量田产经济,阻碍社会进步,因而反佛之声高涨,清末民国轰轰烈烈的“庙产兴学”运动就是这一情绪的具体宣泄。正是在内忧外患的困境与重压下,佛教自身的革新与图强成为佛教发展的历史必然,而禅宗正是在这一逻辑要求下开启了现代转型的进程。

关于禅宗与汉传佛教的关系问题,净慧法师指出:“到了宋代以后,禅宗已经成为中国汉传佛教的主流,以至于禅宗的兴衰直接决定着整个汉传佛教的兴衰。可以说,振兴汉传佛教,撇开禅宗另立炉灶是不现实的。”<sup>[3](P2)</sup>这说明,宋以降的佛教衰退,实质上正是禅宗的衰退,同样在近代以至当下佛教的复兴,其主要内容也正是禅宗的复兴,因此我们说禅宗的现代转型最直接的原因就是佛教自身发展的逻辑要求。换个角度讲,宋以后的历史事实其实就是佛禅一致,所以提佛教就指禅宗,说禅宗也可代佛教。同样的意思任继愈也有间接的说明:“宋以后的学术界通常用禅学指佛学,称某人思想近禅,即指其人学术有佛教思想倾向。”<sup>[4](P358)</sup>吴立民也认为:“中国佛教,无论何宗何派,从会昌以后……要算只有个禅宗。现今的中国丛林,实质上,大都是禅宗的。……中国佛教的一线生机,也就仗着禅宗这一宗承连绵以致今日。”<sup>[5](P40)</sup>可见,近代的佛教复兴与改革运动都可以看作广义上的禅宗转型,本文基本采用这一较为宽泛的佛教禅宗概念。

禅宗以教外别传、不立文字、明心见性、直指人心为核心思想。虽然随着历史的变迁,历代门人结合自身的条件与机缘,对这一思想的诠释和运用不尽一致,甚至出现分门别宗的情况,但从总体上说,不管哪一宗或哪一家,仍然是以顿悟成佛、直了心性作为自己解脱论、修行论的基础,所谓的差别更多只是接引方式上的不同。对此,任继愈就指出,不管禅宗的流派有多少,但都遵循“自我解脱”为共同的信念:“照唐人记载,禅宗流派不下十几家,细分起来当来不止这么多。不论他们之间教义有多少分歧,但禅宗的共同信念是‘自我解脱’。……关键的一步全凭自修自悟。”<sup>[4](P359)</sup>另外,洪修平也认为:“五家七宗更多的只是由于接机方式的不同而形成了不同的门风而已,理论上的创新并不是很多。”<sup>[6](P199)</sup>贯穿于禅宗发展历程始终的“明心见性、顿悟成佛”思想,与传统佛教的解脱理论相比较,最大限度地将成佛的根据从人以外拉回到人自身,使每一个人都是成佛的主体,人与佛之间毫无嫌隙,人与人之间一际平等,成佛不再是曲折艰辛的过程,解脱与否全在自己当下的一念心之间,前念迷佛即凡夫,后念悟凡夫即佛。如此一来,人的主体地位得到充分的肯定,人的个体性得到真正的解放,所以方立天强调:“禅宗……提高人的主体地位,并把人格尊严高扬到极致。”<sup>[7](P87)</sup>同时,禅宗要求修行要世间化、生活化,强调砍柴担水皆是禅、行住坐卧均是道,意在突出入世、以求出世的洒脱性格。这些具有丰富人文价值的思想在近代中国寻求平等、民主、自由等理想社会之时,天然地成为多方汲取的理论资源。

此外,禅宗思想在解脱成佛的基础上,透露出超越而清新的精神追求、人我宇宙和谐一致的理想境界,即它弥合主客、内外、物我等二元分立,立足于现实人生而不断充实自己的自然本性,不断提高自己的生命境界,不断追求心灵的自由解放,这对反省、思考和补救现代工业社会产生的文明困境具有积极的意义。正是由于禅宗思想自身蕴含着丰富的、超越时空的精神价值,它才有条件对时代问题给出强有力的回应,从而使自身的转型具有坚实的理论保障。

当然,不管是佛教自身发展逻辑要求的出现,还是禅宗固有思想精神的彰显,都与近代中国的历史境遇密切相关。鸦片战争以来,中国传统自足封闭的社会系统,遭到西方以坚船利炮为标志的器物、制度、思想、文化等各方面的冲击,中国社会随之逐渐陷入国衰族殆这一前所未有的困境。因此,救亡图存、谋求现代化成为近代中国最为关键的核心议题。所以,不管是佛教的复兴还是禅宗的转型都是直接围绕这一时代问题顺势而起的,正所谓:“中国近现代佛教的命运,同中华民族的命运紧密相连,在困境中寻找出路是中国佛教在这个历史时期中的特殊主题。”<sup>[3](P1)</sup>因此,

当近代国人以现代化的标准诸如科学、理性这些观念对传统佛教进行审视和衡量之余,得出的结论是:“一切宗教都是一种骗人的偶像;阿弥陀佛是骗人的……一切宗教家所尊重的崇拜的神佛仙鬼都是无用的骗人的偶像,都应该破坏。”<sup>[8][P89]</sup>将佛教禅宗斥为现代化的障碍,就直接危及佛教禅宗的生存根基。以太虚大师为代表的教内人士,正是为了对此做出回应,为佛教的合理发展赢得可能的生存空间,才积极主动地发起了近代佛教的复兴与改革运动。同时,在中西方文化冲突碰撞和比较交流的影响下,中国人为追求文化的自尊心与自信心,采用西方现代学术方法与范式对佛教禅宗展开了旷日持久的学术研究,禅宗以一种对象性的存在被动地进入主流学术圈,以一种与传统宗教样态截然不同的形式和方式被时人所理解与认识,这既从客观上促进了禅宗的影响与传播,进而这些理解与认识过程本身包括结果,也逐渐积淀为禅宗在新的时代条件下的特有内容,因此理应视为禅宗现代转型的一部分。

## 二、路向及特征

正是在民族与文化危机这一时代背景下,在自身革除旧弊以求发展的逻辑要求下,佛教禅宗凭借明心见性、直指人心等固有思想蕴含的理性精神和人文价值,借助教内外的多方努力,在传统丛林模式的基础上呈现出世俗化、生活化、教团化、学术化等新的发展路向。

### (一) 世俗化

世俗化是指佛教禅宗主动打破明清以来以经忏法事、迷信鬼神等为主的固有落后状态,强调在对佛教思想切实体认的基础上,要以理性的态度投入世俗生活,参与现代社会的文化、经济、政治、教育等领域的各个方面,在世俗参与中体现佛法价值、实践佛法精神的发展路向。<sup>[9]</sup><sup>[P207]</sup>以太虚大师和印顺大师为代表的人生佛教、人间佛教思潮正是这一路向的集中体现。<sup>[10]</sup>

太虚大师目睹近世佛教的凋零与颓废,为避免佛教在社会转型期遭到历史的淘汰,他在深究传统佛教尤其是大乘思想之后,提出人生佛教的主张,倡导佛法在世间、不离世间觉,强调成佛的基础在于成人,净土佛国不在天上、不在来世、不在彼岸,就在当下的现实生活当中。因此,太虚大师要求佛教僧人在提高自己素养的基础上,要严格遵守戒律,契理契机积极入世,以大乘菩萨道的精神不断精进、自利利他。正是在这种认识和理解的指引下,太虚大师躬身力行,从早年开始就不断投身于佛教的革新运动,既努力推动全国性的统一佛教组织的建立,又深入探索僧伽制度的改革和进步,还切实开展现代佛僧教育活动,另外大力提倡汉藏、中日间的佛教交流和学习,最后紧贴时代脉搏,认真严肃地投入中西学界的诸多争鸣与讨论之中。

总之,尽一切努力推动佛教禅宗与现代社会的需求和发展相互调适,将佛教禅宗的发展根基稳固地确立在世俗社会生活当中。经过太虚大师的努力,佛教禅宗与传统相比,不再以在山间丛林中追求个体的解脱和自由为最终归宿,而是以积极主动的态度转向世俗社会的各个层面,在推动宗教改革、反对外敌侵略、争取民族独立、发展慈善事业等诸多方面恳切有为,真正发挥了佛教禅宗镶辅国政、安定人心的价值和作用。这不仅为佛教禅宗获得了新的发展契机,而且经过印顺大师和赵朴初居士的承续发扬与大力提倡之后,以世俗化为典型特征的人生佛教、人间佛教已经成为当下及未来佛教禅宗发展的主流方向。

### (二) 生活化

生活化指佛教禅宗在成功化解历史危机、适应时代要求之后,在民族独立、国家富强、社会经济发展相对稳定的背景下,侧重于关注和解决现代生活方式中的个人人格进步和精神提升的发

展路向,主要以净慧法师倡导的生活禅为代表。从宏观上审视,生活化实际上仍是世俗化潮流下也即人间佛教一个具体集中的缩影,但是它的确又具备显著的个性特征,即以生活为参禅修正的法门、以生活为开悟禅智的契机、以生活为体验禅境的载体,一句话:“所谓生活禅,即将禅的精神、禅的智慧普遍地融入生活,在生活中实现禅的超越,体现禅的意境、禅的精神、禅的风采。”<sup>[11]</sup><sup>(P164)</sup>因此虽然与人生佛教、人间佛教同样都强调在日常生活中践行佛教精神,但前者明显是以发展、突显佛教禅宗的现代价值及合理存在为目标,后者则更多突出个人在生活中当下一念的修正和觉悟,进而要求在个人精神提升的基础上去“觉悟人生、奉献社会”。“生活禅是禅在人生日用中的落实与运用;其宗旨是觉悟人生、奉献人生;其要领是在生活中修行,在修行中生活;其着力点是在把握当下一念:觉悟在当下,奉献在当下,修在当下,证在当下,受用在当下,保任在当下。”<sup>[11]</sup><sup>(P1-2)</sup>所以二者都要求个人的解放与进步,都强调在现实环境中建设佛国净土,但前者重在对世俗的参与和适应,后者则更加强调禅的自然与活泼,以彻底追求人自身的发展为根本目的,与传统禅宗思想的核心精神更加接近。

当然,这种所谓的差异也只是时空条件的变化所致,进行这种区分也并非认为人生佛教、人间佛教和生活禅在本质上有所抵牾,恰好也从侧面说明了佛教禅宗的包容性、丰富性、发展性,因而才会不同的时代环境下呈现出相互关联的多元形态,同时也说明在当前社会稳定和谐条件下,佛教禅宗向自身本然状态的回归已经势不可挡。所以,台湾星云法师在具体落实和践行人间佛教时,也是大力提倡“佛法生活化、生活佛法化”<sup>[12]</sup><sup>(P380)</sup>。因此,禅的生活化也是佛教禅宗在当下及未来发展的一个重要内容。

### (三)教团化

教团化是佛教禅宗在学习借鉴现代社团组织、商业组织发展形式的基础上,逐渐形成具有固定独特的组织系统和严格明晰的运作程序,同时既区别于传统的丛林模式又充分体现宗教特殊性和时代性的现代化发展模式。它鲜明有力地表现出,在现代管理和组织方式下运行的佛教社团,它的稳定与发展对促进佛教禅宗的推广、普及与弘传起到了积极的助缘作用,甚至成为佛教禅宗现代发展的核心动力之一。

其实,佛教教团化由来已久,历史上东晋慧远创建的庐山莲社,唐代百丈清规影响下的禅宗丛林等,都曾积极促进佛教的发展和繁荣,但随后也都逐渐湮没在历史的变迁中。<sup>[13]</sup><sup>[14]</sup><sup>[15]</sup><sup>[16]</sup>近代以来,太虚大师将佛教的组织制度建设提到佛教复兴发展的战略高度,经过他本人及后来海峡两岸各种力量的努力与创新,20世纪以来,中国佛教的组织化、制度化建设取得了多元卓越的成效,当下颇具影响的台湾佛光山、慈济功德会正是其中的典型代表。佛光山在“大本山”制的基础上,采取下属道场职事轮调制<sup>[12]</sup><sup>(P374)</sup>,正是在这一制度的有效推动下,佛光山真正形成了“佛光普照三千界、法水遍流五大洲”的宏愿,迄今为止在全球建有200多家分会,这一规模堪称佛教之最。慈济功德会与此不同,从1966年创建开始,随着不断发展壮大,于20世纪90年代后形成事业个人负责制和财务董事会决定制的组织核心。正是在以此为骨架、以社区志工为血肉而形成的“四合一”这种“横面关怀、直线互动”的组织架构之上<sup>[17]</sup><sup>(P26-31)</sup>,慈济功德会才能系统有序、快速高效地深入社会,开展教育、文化、医疗、慈善、赈灾、环保等实践活动,至今已经在全球47个国家设有分支会和联络处,援助超过71个国家地区,这不仅使慈济功德会的发展取得了极大的成功,客观上也有力地促进了佛教禅宗的传播和弘扬。因此,高度组织化、制度化基础上的现代教团模式,已经成为佛教禅宗当下及未来发展的重要形式。

### (四)学术化

自近代以来,佛教禅宗在中西文化交流互动的过程中,受西方现代学术研究范式的影响,在教内外出现的以文献、语言、思想诠释、历史考据、文化比较等理性工具为主要手段的知识化、对象化研究,即为佛教的学术化。其特点是研究主体以教外学者为主、教内僧人为辅,在多元研究视野及多重学术方法作用的基础上,涌现出一大批优秀学术成果,内容涉及佛教禅宗的各个方面,有对典籍文献的整体、对历史史实的讨论、对思想理论的分析等。<sup>[18](P450-473)</sup>除去这些直接的研究外,还把佛教禅宗作为构建自己思想学说的重要理论资源,诸如受启蒙思潮影响的康有为、梁启超、谭嗣同、章太炎等人均在相当程度上援引采摘佛教禅宗的理论来阐发自己的理想和追求。

总之,在学术研究的大力推动下,佛教禅宗史实的澄清与梳理、思想精神的诠释和彰显取得了空前的繁荣,而且在更为宽广的学术视野下,佛教禅宗自身的特征更加突出和明确。因此,作为一种重要的文化现象,其意义和价值在主流文化圈得到了广泛的认同和传播。佛教禅宗这一发展路向与传统的最大区别在于,以理性思维代替宗教信仰。从胡适开始到后来的印顺导师,再到大陆20世纪80年代至今的佛教禅宗研究名家,不管他们各自的立场和思路有何具体差异,但均是以理性、客观的科学研究为基本原则,这点已有学者明确指出:“这些人只是研究佛学,他并不信仰佛教,他只是—个学者,是佛教文化的研究者。”<sup>[19](P56-57)</sup>因此,以历史的长焦距对此进行审视,佛教禅宗发展的学术化势必已取得教内外的一致认同,因为它有力地消解了禅宗神秘、超验的宗教色彩,更便于以理性思维方式为主的现代人的接受和吸收,民国期间大量的佛教组织主办各类以佛学研究为主的学术刊物就是这一现象的集中反映。<sup>[20](P39)</sup>这一良好的传统延续至今,21世纪以来,各佛教组织都积极主动地与学术界联合,举办各种学术研讨会、创办专业学术刊物、资助各类学术研究等,这些都有力地表明,学术研究的趋向在佛教禅宗的发展过程中不断得到加强。

### 三、思考及启示

近代以来佛教禅宗在转型过程中呈现的几种路向说明,禅宗在新的时代背景下取得了积极的发展成果,个中经验需要认真继承,其中的问题也需要切实反省。佛教禅宗在今后的发展中要注意的问题主要集中在三个方面。

#### (一)神圣与世俗兼顾,回归神圣

契理契机、积极入世使近代佛教禅宗得以紧叩时代命题,顺利适应时代要求,在欧风美雨的冲击下化被动为主动,为自身赢得了全新的发展机遇。因此可以说,世俗化是佛教禅宗转型获得成功的核心要素,在当下及未来仍然需要坚持和继续。但是,佛教禅宗作为一种社会意识和文化形态,毕竟本质上仍是以追求人的超脱解放为核心要义的宗教,这种质的规定性必然要求它在世俗化的过程中不能脱离自身向上超越的宗教属性:“佛陀教法中确实包含长期以来被忽视的现实人生改善,人类社会发达的人间的、世间的内容,但终究以了生死,出世间之可谓‘超人间性’的内容为核心、为精华。”<sup>[21](P3)</sup>因此,虽然世俗化使佛教禅宗有力地适应了社会历史的需求,但这本身也使得它作为一种宗教存在,为现实人生提供终极价值和超越意义的效力不断削弱。

结果是,首先会降低受众对它的信奉程度,因为“世俗化影响普通人的最明显的方式之一,是对宗教的‘信任危机’”<sup>[22](P1)</sup>。如此一来,必然会直接影响自身的存在和发展,况且世俗化加剧本身也是佛教禅宗逐渐淡化自己宗教神圣性的过程。所以,洪修平在反思人间佛教世俗性与神圣性失衡的问题时强调:“我们不能在强调佛教的中国化或人间佛教的入世性时,而忽视了佛教出世解脱的根本宗旨以及中国佛教契合佛陀本怀的普世性意义和价值。”<sup>[23](P71)</sup>显然,这个结论值得当下

的佛教禅宗认真思考和重视。因为,20世纪以来,在实用理性和工具理性的推动下,科学技术突飞猛进,为人类开辟了史无前例的生存空间、创造了多元丰富的生活方式,同时也产生了各种各样的社会问题,现实社会的多样性自然要求佛教禅宗要应时应机地与此进行积极互动,这必然会进一步促进佛教禅宗的世俗化。如果在此过程中,神圣性的一面没有得到应有的重视和加强,即佛教禅宗不能从根本上、从超越层面为愈加异化和物化的平面社会提供强有力的精神支撑和意义指引,那么它终将成为无源之水、无本之木。所以,在“出世不离入世、入世以求出世”的要求下真正实现神圣与世俗的动态平衡,将直接关乎佛教禅宗发展的成败与否。

## (二)信解与行证并重,强化戒律

佛教禅宗认为,佛法超越了所有世间知识与智慧的有限性、具体性、规定性等特征,是最高的智慧,因而称“一切种智”。只要对佛法生起坚定的信心和虔诚的信仰,再根据个人的基础和条件都可以正确地理解佛法,具体地亲近最高智慧,进而在佛法智慧的要求与指导下躬身践履,最终都能证入佛教追求的解脱圣境。因此,不管佛教在历史发展过程中的不同时期、思潮及流派各自的思想学说和修行实践有何差异,信仰佛教、理解佛法、切实践行、积极证悟这一基本要求是贯穿始终的,即“信、解、行、证”作为一个内在相关、系统有序、不可分割的整体,既体现了佛教追求超越解脱的宗教特征,又成为佛教徒信仰修行遵循的基本思路。其实“信、解、行、证”在现代语境下的核心要义,就是强调在信佛、学佛、修佛的过程中,佛教理论的学习和正确的修行实践如鸟之双翼、车之两轮,缺一不可、不能偏废,这是就个人而言。如果就佛教禅宗的发展来讲,理论的发展、丰富和创新与行法体系的明晰、严密和系统两相结合才能构成佛教禅宗持续发展的不竭动力。

反观历史,正是由于宋以后对佛教禅宗“不立文字、见性成佛”的极端理解,因而人为地割裂了信解与行证的一致性,过度地夸大了离文字以求般若的用意,从而使佛教禅宗义理凝滞、修持懈怠,只能以净土念佛为宗,而净土念佛“反映佛教衰落时期僧俗信徒急切求取解脱而又缺乏自信的实况,是一种历史性的倒退。……净土念佛的畸型发展和繁荣,营造了佛教徒的变态心理,也会使佛教文化趋于形式化、庸俗化”<sup>[24](P110-111)</sup>。所以说,“信、解、行、证”的分裂与废止,是造成佛教禅宗晚明以后无限颓势之根基。正因为对此有所洞察和认识,近代佛教禅宗一上来就要求“回归到‘本师释尊之遗教’的宗旨”,而且“到了现代佛教,面对世俗化日益严重的现实佛教,人们更彻底地回到原始佛教——佛陀的根本佛法时代”<sup>[25](P72)</sup>向佛陀时代回归恰恰是在说明,近代佛教禅宗首先强调对佛法的根本要义、思想理论、精神旨趣要有彻底的认识和了解,这就是所谓的“正信、正解”,而在此基础上的个人修持以及变革与发展等行为也才称得上“正行、正证”<sup>[26](P220-222)</sup>。

当然,在“信、解、行、证”并重的过程中,要将强化戒律提升到决定佛教发展前途的战略高度。明清以来,佛教衰落的根本原因无非两个方面:第一,束书高阁,不学无术;第二,戒律松弛,堕落无度。太虚大师在目睹佛教内忧外患的境况时,无比痛心疾首,因而慨叹禅宗代代堕落,根子就在于未能以律为基:“中国古时虽能会教明禅,然未能从教律之次第上,而稳建禅宗,至末流颓败,一代不如一代也。”<sup>[27](P108)</sup>所以他极其重视戒律对禅宗乃至整个佛教发展的根本作用,视它为佛教健康发展的生命线:“佛制戒律,是佛教建立主持僧团的生命线。”<sup>[28](P386)</sup>它不仅是佛教立足世间的基本保障,在太虚看来,它更是修行佛法的基本途径,“律仪为学佛之行业规范,最为重要,但专依律仪为行门而修习,亦可达到究竟果位”<sup>[28](P402)</sup>。因此可以说,以强化戒律为前提的“信解行证”统一协调、齐头并进,对当下商业化、功利化、世俗化急剧膨胀背景下的佛教禅宗的发展显得更加紧迫。

## (三)研究与弘传并行,方法自觉

已有百年历史的现代意义的佛教禅宗研究,为佛教禅宗在近代的复兴和革新做出了重要的

贡献。较早的梁启超借用心理学、统计学等现代学术方法对佛教思想、历史及文献等展开研究,成果蔚为壮观。尔后在西方学术方法的刺激下,以陈垣、胡适为代表的对禅宗的相关历史进行研究的成果,对当时及后来的佛教禅宗和学术界都产生了广泛而深刻的影响。像陈垣的《明季滇黔佛教考》和《清初僧诤记》,就有学者评价道:“他的研究重在历史时代的考察,对西南地区的禅宗史实作了详尽的梳理,材料丰富,观点鲜明,立论公允,此书至今还没有人从整体上能够超过。……至少目前研究明清佛教的人,还必须参考这本著述。”<sup>[18](P450-473)</sup>而胡适在自由主义和科学主义指导下的禅宗史研究成果,更是一石激起千层浪,不管对学界还是教界都引起了极大的反响,江灿腾就以胡适和现代禅宗研究的开拓者忽滑谷快天的比较,评价胡适在发现禅史资料方面的影响:“胡适在研究史上,仍开启了一个比忽滑谷快天更前进、更大胆、更武断、影响也更大的新探讨角度。……因此可总括一句,胡适在新禅宗史料的发掘和研究成果的影响方面,迄今仍有极大价值。这证明他并非仅是忽滑谷快天的追随者,而是有自己独特研究面貌和巨大贡献的!”<sup>[29](P94)</sup>当然,因为不同文化价值观念的作用<sup>[30]</sup>,胡适的许多研究结论像《坛经》作者为神会等在当时就不被接受,而且还多次引发教内外持续广泛的讨论和争辩。<sup>[30]</sup>

正是由于学术研究引发的各方持续讨论和激烈争辩,从客观上促使佛教禅宗史实不断再现和清晰,从而其脉络更加明确,也促使禅宗思想不断认识和阐发,从而其价值愈发明了。进一步,在当代各种学术思潮相互碰撞与交织的过程中,它的永恒和超越精神才会豁显开来,从而为当下的精神文化建设贡献特有的力量,这正是学术研究对于佛教禅宗发展与转型的意义所在。此外,与研究同时的积极弘传,也成为影响佛教禅宗现代转型的重要力量。以20世纪的铃木大拙为例,他正是主动借助数学、逻辑学、物理学、心理学等现代语言和方法,将不可言说的禅之圣境成功地改造成一种世界性文化,顺利推广到非佛教文化地区,从而使他自己和佛教禅宗共同得到广泛的赞誉和青睐。<sup>[31]</sup>所以说,研究和弘传并行,业已成为21世纪全球化背景下佛教禅宗再创辉煌的不可或缺因素,但研究方法的自觉与否则至关重要。

以冯友兰的禅宗研究为例,他正是从中西哲学比较的宏阔视野,采用逻辑分析的方法,成功地将佛教禅宗带到东西方学术共同体当中,使禅宗进入现代学术视域。既充分挖掘、凝练、彰显了禅宗固有的“第一义不可说”“不修之修”“无得之得”等理论魅力和精神价值,又揭示了它在中国思想史上的地位与作用。不仅如此,还以和“正的形而上学”相对应的“负的形而上学”的方式,赋予禅宗在世界文化格局中合理的位次和意义。<sup>[32](P215-223)</sup>这一切,从根子上讲则得益于他对西方哲学逻辑分析方法的运用,如他所论:“正的方法的传入……它给予中国人一个新的思想方法,使其整个思想为之一变。”<sup>[32](P277)</sup>冯友兰强调:“到现在为止,西方哲学传入后最丰富的成果,是复兴了对中国哲学包括佛学的研究。”<sup>[32](P277-278)</sup>因为逻辑分析方法,可以为不同的思想、不同的理论、不同的观念提供具有通约性的比较平台,进而尽可能地避免传统研究中具有的主观性、盲目性、自发性,极大地促进中国哲学、中国佛教研究的专门化、系统化,形成有效的范式,最终形成合力实现质变,即“用逻辑分析方法解释和分析古代的观念,形成了时代精神的特征”<sup>[32](P278)</sup>。

在此,我们并非强调,当代佛教禅宗的研究和弘传一定要沿着冯友兰开创的路径,采取和冯友兰同样的逻辑分析方法,而只是试图说明,方法的自觉与否对佛教禅宗的研究和弘传至关重要。只有建立自觉的方法论意识,从而借助共同的范式,才可能形成共同的论题,最终才可能产生合力,推进共同论题不断趋向深化。闭门造车、无的放矢、任运自在,即便对禅宗的研究和弘传有所帮助,也只能是零散、自发、不深刻的,自然不能持久。我们在当下的研究和弘传过程中,要以自觉的方法、范式为前提,以开阔的视野、多元的视角分析和把握佛教禅宗在当前发展过程中面临

的核心问题,扎根历史、关照现实、展望未来,让佛教禅宗在21世纪的发展不断开出新的生机,取得新的辉煌。

[参考文献]

- [1]冯友兰.三松堂全集(第九卷)[M].郑州:河南人民出版社,2001.
- [2](明)莲池.竹窗随笔[M].上海:涵芬楼据云楼法会本影印,1999.
- [3]净慧.生活禅的理念与社会价值[J].河北学刊,2011,(4).
- [4]任继愈.任继愈禅学论集[M].北京:商务印书馆,2005.
- [5]吴立民.禅宗史上的南北之争及当代禅宗复兴之管见[J].佛学研究,1994.
- [6]洪修平.中国禅学思想史[M].北京:中国人民大学出版社,2009.
- [7]方立天.禅宗概要[M].北京:中华书局,2011.
- [8]陈独秀.偶像破坏论[J].新青年,1918,(2).
- [9]张志刚.20世纪宗教观研究[M].北京:北京大学出版社,2007.
- [10]印顺.“人间佛教”转型与禅宗在近现代佛教中的地位和作用[J].佛教研究,2008,(3).
- [11]净慧.生活禅钥[M].北京:三联书店,2008.
- [12]满义.星云模式的人间佛教[M].台北:香海文化事业有限公司,2005.
- [13]邓子美.新世纪佛教复兴的组织基础(一)[J].法音,1998,(5).
- [14]邓子美.新世纪佛教复兴的组织基础(二)[J].法音,1998,(6).
- [15]邓子美.新世纪佛教复兴的组织基础(三)[J].法音,1998,(7).
- [16]邓子美.新世纪佛教复兴的组织基础(四)[J].法音,1998,(8).
- [17]张培新.宗教组织的公共事务参与:以慈济功德会为例[A].“宗教与政治:神圣却充满正义的连结”国际学术研讨会论文集[C].广州:中山大学,2005.
- [18]黄夏年.禅学研究一百年[A].中国禅学(第1卷)[C].北京:中华书局,2002.
- [19]景海峰.中国现代佛学发展的四个路向[J].社会科学战线,2009,(10).
- [20]黄夏年.民国时期的佛教报纸——《稀见民国佛教文献汇编(报纸)》序言[J].法音,2008,(7).
- [21]陈兵.人间佛教与佛法的出世间修正[J].法音,2004,(8).
- [22](美)彼得·贝格尔.神圣的帷幕[M].高师宁,译.何光沪,校.上海:上海人民出版社,1991.
- [23]洪修平.对当前人间佛教发展的若干问题之反思[J].宗教学研究,2011,(1).
- [24]潘桂明.从太虚的“人间佛教”展望新世纪的中国佛教[J].世界宗教研究,2000,(2).
- [25]圣凯.禅宗现代转型的原因与未来[J].中国宗教,2012,(4).
- [26](美)霍姆斯·维慈.中国佛教的复兴[M].王雷泉,译.上海:上海古籍出版社,2006.
- [27]释太虚.太虚大师全书(第二卷)[M].北京:宗教文化出版社,2005.
- [28]释太虚.太虚大师全书(第一卷)[M].北京:宗教文化出版社,2005.
- [29]江灿腾.胡适的早期禅宗史研究与忽滑谷快天[J].世界宗教研究,1995,(1).
- [30]何建明.胡适的佛教文化观及其学术史意义[J].世界宗教研究,2010,(2).
- [31]麻天祥.新时期佛教的发展与道风建设[J].深圳大学学报(人文社会科学版),2011,(4).
- [32]冯友兰.三松堂全集(第六卷)[M].郑州:河南人民出版社,2001.

【责任编辑:赵 伟】