

## 试论东亚佛教文化圈的文明内涵

——以明清之际“逃禅”现象为背景

孙国柱\*

**【摘要】**东亚佛教文化圈迄今为止依然发挥着积极作用,在未来人类文明生成过程中依然具有不可替代的意义和价值。在这方面,本文以明清之际“逃禅”现象为背景,系统总结了东亚佛教文化圈的文明内涵。研究可知,东亚佛教文化圈的形成,彰显了文化繁荣的共生理路,这一文化共生理路的宝贵启示对于保持人类文明多样性乃至促进人类可持续和平发展具有非同寻常的意义。

**【关键词】**东亚佛教文化圈;文明;交流;共生

东亚佛教文化圈是东亚文化圈的重要组成部分。东亚文化圈,其中当然也包括东亚佛教文化圈,是在历史上基于文化交流形成的共生性文化生态网络。在东亚文化圈形成过程中,佛教在其中发挥了举足轻重的作用。东亚佛教文化圈,作为独立性的文化生态,构成了东亚文化圈的应有之义,在这方面,中日韩佛教“黄金纽带”的说法早已为人们耳熟能详。在此应该指出的是,佛教的参与并不仅仅是佛教自身的精神运动,还与其他文化因素一起共同投入到东亚文化圈形成的滚滚洪流之中。是以,非常有必要在佛教与东亚文化圈的关系框架下,研究东亚佛教文化圈的文明内涵。这是因为,其一,中国佛教的诞生是华梵两大文明结合所产生的精神奇迹,表明了中华文明乃至整个东方文化所具有的开放、兼容特点。如众所知,佛教并不是中华文明的原创性文明,但是这并不妨碍佛教进入中国并成为中国文化的一部分。其二,东亚佛教文化圈是一个超越了地缘(国家、地区)、血缘(宗族、民族)以及文缘(宗教、语言)藩篱而形成的跨界性精神纽带。这对于整个东亚共同体的形成具有不可估量的积极作用。这种超越性当然源于佛教文化自身所具有的“道学”特质——学佛,在中国文化里几乎等同于修

\* 孙国柱,中国政法大学哲学系副教授。

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

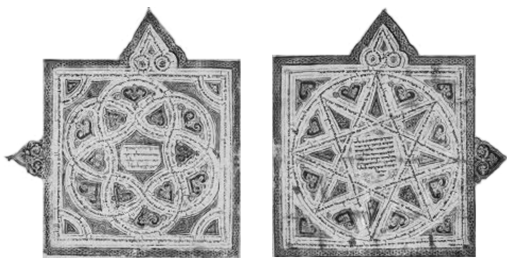
道。事实上,儒释道三教发生合流的重要支点,就在于“道”本身。儒释道三教虽然形态各异,但都是某种意义上的“道”。在“道”的意义上,儒释道三教之间获得了某种意义上的相通性乃至平等性。其三,佛教文化具有历久弥新的生命力,东亚佛教文化圈迄今为止依然发挥着积极作用,在未来人类文明形成过程中依然具有不可替代的意义和价值。在近现代转型过程中,佛教依然是活的文化,也有相关的代表性群体。又,鉴于东亚佛教文化圈涉及的内容较广,本文在论述时主要是结合笔者长期研究的明清之际“逃禅”现象进行阐释的。下面详述之。

其一,东亚文化圈早在先秦时期就已肇始,而东亚佛教文化圈的形成与佛教的成立有着密不可分的关系。东亚佛教文化圈在明末清初时的进一步拓展,有其特殊的历史机缘,“逃禅”现象是一个不应被忽略的时代背景。可以这样说,放在当时全球化视野中来看待,则可以发现明清之际是中国文化大规模输出时期,以中华文明为重要内容的东亚文化圈在此时又一次得到深化。从当时整体的历史画卷来看,在此一文化交流的辉煌巨澜中,佛教所发挥的作用可谓重中之重。在此之后,传统中华文明再也没有出现像明清之际那样对周边国家或地区大规模的文化输出了。可见,明清之际确实是一个值得关注的时间断面。

与此同时,应该指出,佛教的交流与传播在易代之际并不消极,反而相当主动,甚至担当了文化先锋的角色。虽然东亚佛教文化圈的内部交流在晚明时业已有相当的进展,但是“逃禅”现象的兴起毫无疑问发挥了催化或加速的作用,其典型体现即大量遗民僧(或具有遗民倾向的僧人)向中国周边国家或地区的涌入。事实上,正是有赖于“逃禅”这一文化机制的作用,诸多具有遗民情节的时人才有机会在佛门实现文化托命的神圣信仰。当然,如果深入剖析可以发现,“逃禅”现象的形成是嫁接在中国固有的隐逸传统之上的,隐逸传统在易代又与遗民现象混合在一起。<sup>①</sup>诚所谓祸福相依,“逃禅”现象作为中华文明的命运哀歌,在不幸中又有大幸,那就是明清鼎革的事件在华夷之辨的张力中反而促使中华文明的种子播撒至边地,乃至周边国家或地区。有道是墙里开花墙外香,这在文化交流的故事中屡见不鲜。在当时如果不是明清鼎革,中国与海外的交流会更加

---

<sup>①</sup> 对于隐逸传统文化功能的论述,详见孙国柱 Sun Guozhu,〈隐逸:中国文化传统里时空共生的故事〉[Hermit: Tales of Symbiosis between Time and Space in Chinese Cultural Tradition],收录于孙国柱 Sun Guozhu 主编,《中国地方志隐逸文献汇纂:附卓行传》第1册[Compilation of Hermit Literature from Chinese Local Chronicles (1)](贵阳[Guiyang]:孔学堂书局[Confucius Academy Bookstore],2024),1—33。



自由,也不会发生许多游子滞留海外不归的悲歌。<sup>①</sup>或许可以这样说,如果没有“逃禅”现象,东亚佛教文化圈至少在明清之际不会有如此巨大的拓展。在“逃禅”现象中,正是由于佛教文化的作用,超越了夷夏之辨的固有畛域,促使边地乃至异域都有了文化传播互动的可能。比如,澳门、台湾等地区的佛教,就是在明末清初才有了巨大的发展。至于影响日本江户文化深远的黄檗文化,更是在“逃禅”风潮的持续推动下才能够产生。可见,在易代之际,佛教不仅没有消极隐遁,反而更加积极踊跃,在文化传播、文明保存方面发挥了无法替代的作用,担当了保存文明火种的神圣使命,这也就是屈大均所言的“大道失而求诸禅(《僧祖心诗》,《广东新语》卷十二)”<sup>②</sup>。从明清之际“逃禅”现象客观上的积极影响来看,佛教在乱世时期的表现与作用确实值得深入探讨。

其二,东亚佛教文化圈不仅仅是佛教的文化圈,更是一个基于历史自然形成的泛文化生态网络。首先应该指出,东亚佛教文化圈是在历史中自然形成的,因此,东亚佛教文化圈才具有超越时空的魅力。如果运用某种强权妄图建立某种权威秩序,这对于文化的存续来讲,是不合时宜的,也是不能持之以恒的。人们常称中国为文化中国,就是因为中国在历史上的影响力是通过文化的吸引力形成的——类似穷兵黩武这样的行径不仅难以走通,更是难以行远的。在明清之际的“逃禅”风潮影响下,东亚诸国文化交流的通道被丰富了,文明的空间被扩展了。本文中的东亚主要是一个文化意义上的概念,因此将越南等国家或地区纳入了研究的视野。中国与周边国家、地区的交流是源远流长的。在这个过程中,中国佛教作为一种独立的文化形态,占据核心、主动的地位。由于中国佛教本身就是文化立场的(不以宗教的排他性为首要立场),在东亚佛教文化圈的交流中,不仅有佛教的交流,还附带了大量先进文明技艺的分享,这点从鉴真、隐元东渡的文化影响即可以看出。当然,与“西行”类似,作为具有高度文明交流意义的事件,东渡历史上涌现了无数民族脊梁式的人物。另外应该指出的是,不应该理所当然地把僧人作为东亚佛教文化圈的唯一主体,比如从范道生在造像方面所做的贡献也可以看出,东亚佛教文化圈仅仅是人们观察明清之际中外文化交流的一个视角,从最为宽泛的意义上,涉及佛教元素或者由于佛教的推动所形成的文化交流也应该被纳入考察的范围。

<sup>①</sup> 比如,韦祖辉 Wei Zuhui,《海外遗民竟不归:明遗民东渡研究》[Overseas Loyalists Refuse to Return: A Study of Ming Loyalists' Migration to the East](北京[Beijing]:商务印书馆[The Commercial Press],2017)。

<sup>②</sup> 屈大均 Qu Dajun,《广东新语》[A New Account of the Tales of Guangdong](北京[Beijing]:中华书局[Zhonghua Book Company],1985),352。

# JEWISH STUDIES

犹太研究

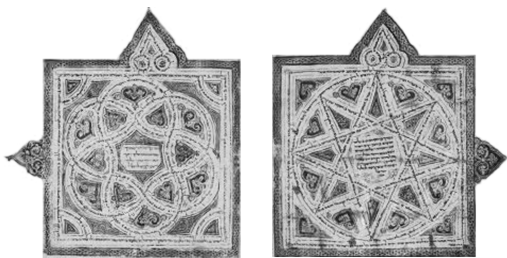
第25辑

其三,佛教之所以在明清鼎革时期能够发挥墙里开花墙外香的作用,是因为借助了东亚佛教文化圈这一固有的文化友好交流纽带。<sup>①</sup>承前所述,作为一个具有历史文化传统意义的交流网络,东亚佛教文化圈是在长期的文化交流中形成的,它所传达的主旋律是分享,是和平,是友谊。当然,这也和佛教自身文化友好交流的传统有关。某些学者认为“文化圈”这一说法有可能过于侧重强势文化的影响,事实上,这一批评可能忽略了文化圈中的受容方实际上具有主动的文化选择权;另外,佛教文化在最开始也不是中华文明的原创,因此“文化圈”的说法并不是一般意义上文化输出。承前所述,东亚佛教文化圈在根本上是通过自然意义上文化交流形成的。比如,鉴真东渡为日本带去了大量的文化、技艺等文明成果,颇受日本人尊崇。又比如,有第二鉴真之美誉的隐元东渡赢得了当时日本朝野上下的倾心欢迎。当然,隐元并不仅仅是一个人在交流,而是这样一个群体的杰出代表。这点正如林观潮先生所云:“以隐元大师为代表的我国明清文化对日本的输出影响这一事件,持续一百多年,参与人员除了近百位僧人之外,还有护持这些僧人的庞大的居士团体。这样壮观的文化洪流,这样深刻的交流互动,在历史上可谓罕见他例,盛况空前。”<sup>②</sup>当重新缅怀先贤,追慕前哲,这些历史上的交流或许业已沉淀为各自民族的文化基因,这种精神的渊源使得今天的文明对话具有了同声相应、同气相求的知音性共振。当然,按之史实,东亚佛教文化圈当然也会促进语言上的交流,这种语言上交流遗留的习俗乃至痕迹,迄今为止还有深刻的多样性呈现。甚至,如“敬惜字纸”这样的文化行为,在东亚地区都有广泛的痕迹留存。

其四,东亚佛教文化圈的拓展,从其具体展开脉络来讲,在明清之际是一个自然互动的共生过程。这一互动共生过程所体现出来的和谐、圆融精神,对于当下各种文明冲突论是一个善意的历史提醒。东亚固有的文化交流网络、传统文化土壤,这些都为佛教的流传提供了天然的精神亲和力、文化吸引力。翻阅大量的历史事例可知,凡是佛教文化存在的地方,往往会促进民族融合、地域沟通、国家和平。具体来讲,东亚国家或地区,如果缺乏相应的文化土壤或制度环境,那么,“逃禅”现象对于佛教在东亚的拓展虽然有明确之推动,却未必有显著之效

<sup>①</sup> 比如赵朴初先生曾指出历史上中日韩三国之间存有“黄金纽带”。详见赵朴初 Zhao Puchu,〈中韩日佛教友好交流会议开幕词(一九九五年五月二十二日)〉[Opening Address for the China-Korea-Japan Buddhist Friendship Exchange Conference (May 22th 1995)],收录于《赵朴初文集(下卷)》[Collected Works of Zhao Puchu (2)](北京[Beijing]:华文出版社[Sino-Culture Press],2007),1312—1313。

<sup>②</sup> 林观潮 Lin Guanchao,〈隐元大师与黄檗文化刍议〉[A Preliminary Discussion on Master Yinyuan and Huangbo Culture],于《佛学研究》[Buddhist Studies],2017年第1期[2017, Issue 1],173。



果。比如,此一时期,朝鲜处于李氏王朝阶段,李氏朝鲜基本上奉行尊儒抑佛的政策。<sup>①</sup> 受“尊王攘夷”思想的影响,以“小中华”自称的朝鲜,虽经“丙子之役”(朝鲜称为“丙子胡乱”或“丙子虏乱”,时在 1636 年),在表面上臣服于清,但是除了公开对外文献书写清朝年号,私下及民间仍奉明纪年为正朔。这种做法,加强了朝鲜遗民政治观念的持久不衰。<sup>②</sup> 是以,自甲申之变后,明遗民东渡朝鲜者大有人在,但是鲜有僧侣。

其五,“逃禅”现象对于中国佛教本身的固有形态也有一定的锻炼或提升作用,从某种程度上讲,丰富了中国佛教的海洋形态和性格。比如,姜伯勤先生从商业精神角度分析了石濂大汕的弘化事业。<sup>③</sup> 这样的分析,笔者认为是有一定道理的。如季羨林先生早就关注到佛教与商业文明之间的关系。应该看到,中国佛教本身就具有一定程度的海洋性格,并不因为山林佛教的存在而淹没。<sup>④</sup> 过去的研究,过于强调中国佛教的大地性格。其实,中国佛教的海洋性格,在早期天台宗处就有一定程度的体现。<sup>⑤</sup> 至于浙江、广东、福建等地区的佛教,由于

<sup>①</sup> 即使如此,在当时的朝鲜还是不乏僧侣的身影,当然此处的僧侣并不限于华僧。比如,为朝鲜将军林庆业往来传送情报的僧人申歇(“独步”),至于林庆业本人潜通明朝事败一度变姓名削发为僧,事见《江汉集》卷三十《明陪臣传四·林庆业(附僧独步)》、《国朝宝鉴别编》“仁祖朝”卷三、《李朝实录·仁祖实录》卷四十七,等等。更多研究详见王薇 Wang Wei、杨效雷 Yang Xiaolei、吴振清 Wu Zhenqing,《中朝关系史:明清时期》[History of Sino-Korean Relations: The Ming and Qing Dynasties](北京[Beijing]:世界知识出版社[World Affairs Press],2002),227—229;孙卫国 Sun Weiguo,〈试论入关前清与朝鲜关系的演变历程〉[On the Evolution of the Relationship Between Qing and Korea before Qing's Entry into the Central Plains],于《中国边疆史地研究》[China's Borderland History and Geography Studies],2006 年第 2 期 [2006, Issue 2],98—107。

<sup>②</sup> 吴一焕 Wu Yihuan,《海路·移民·遗民社会:以明清之际中朝交往为中心》[Maritime Routes, Migration, and Diaspora Communities: Focusing on Sino-Korean Relations During the Ming-Qing Transition](天津[Tianjin]:天津古籍出版社[Tianjin Ancient Books Publishing House],2007),226。另外,有关朝鲜遗民的研究,可见冯荣燮的《大明遗民史》(1989),此书非由出版机构出版。此一《大明遗民史》宝贵资料,由朴慧承博士提供,特此致谢。

<sup>③</sup> 姜伯勤 Jiang Boqin,《石濂大汕与澳门禅史:清初岭南禅学史研究初编》[Shilian Dashan and the Buddhist History of Macao: A Preliminary Study on Lingnan Chan Buddhism in the Early Qing Dynasty](上海[Shanghai]:学林出版社[Xuelin Publishing House],1999),425—430。

<sup>④</sup> 中国佛教的大地性格比较容易观察,实际上,中国佛教的海洋性格作为整体存在的重要面向一直在历史上延续着。在本文,中国佛教的大地性格与海洋性格两种用法与学界常言的“黄色文明”与“蓝色文明”有一定的关联,但是在理解时不应完全对应着去把握。

<sup>⑤</sup> 这方面的研究可见陈坚 Chen Jian,〈天台宗——一种“海洋性”佛教〉[Tiantai School: An “Oceanic” Form of Buddhism],于《佛教文化研究》[Studies of Buddhist Culture],2015 年第 2 期 [2015, Issue 2],109—128。

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

地理原因,其海洋性格更为明显。<sup>①</sup> 佛教文化的海洋性格既源于佛教文化自身博大的精神特质,也源于佛教文化在历史上强健的生命活力。由于时代的际遇,中国佛教的海洋性格在明清之际“逃禅”现象中更有了长足的发展。应该承认,中国佛教的海洋性格是研究明清之际东亚佛教文化圈过程中所不应忽略的观察视角。姜伯勤先生在考察石濂大汕弘化贡献时,从南海中国佛教圈的角度指出,“南海地区在17世纪末无疑已有一个中国佛教圈”<sup>②</sup>。可见,中国佛教的海洋性格是有具体表现的,所谓的“东亚佛教文化圈”是一个非常开放的弹性文化系统。

当然,在这个过程中,中国佛教的海洋性格也丰富了中华文明的博大内涵。正如习近平总书记《在全国民族团结进步表彰大会上的讲话》所指出的:“在历史长河中,农耕文明的勤劳质朴、崇礼亲仁,草原文明的热烈奔放、勇猛刚健,海洋文明的海纳百川、敢拼会赢,源源不断注入中华民族的特质和禀赋,共同熔铸了以爱国主义为核心的伟大民族精神。”<sup>③</sup>中国佛教与农耕文明、草原文明、海洋文明都有紧密的联系,这是应该大力发掘的。

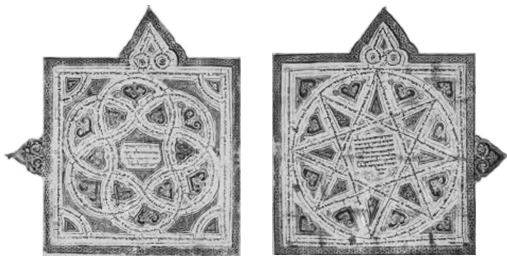
其六,东亚佛教文化圈作为东亚文化圈的重要组成部分,在文明继承方面发挥了独特的文化功能。过去的研究,大都充分肯定了宗教的文化传播功能。如果深入探究,宗教的独特文化功能有很大一部分体现在文明继承方面。就佛教而论,隐元隆琦、东皋心越诸人所传的禅宗法脉,是可以在异国他乡生根发芽的。至今蔚然的黄檗文化,就是明证。<sup>④</sup> 从其本义来讲,法脉是为了维护自身宗派的持续,但是客观上却在历史长河中构成了文化传播的精神载体。接受禅宗的法脉传承,也就意味着接受一种文化上的人格形态和精神上的人际关系。也就是说,佛教文化可以依靠法脉这一人与人之间的精神传承来保证文化的持续。法脉这一传承机制,相当于某种文化生命共同体,这是一般文化传播所无法比拟

① 中国佛教的海洋性格具有经济、文化等多方面的意义。由于海洋往往与异域、商路联系在一起,中国佛教的海洋性格,可以在中国佛教的近世转向中发挥更多特殊的作用。这方面的研究甚多,比如,蔡鸿生介绍岭南“滨海法窟”时,还特意提及“广州通海夷道”的经济、文化功能,详见蔡鸿生 Cai Hongsheng,《清初岭南佛门事略》[An Account of the Lingnan Buddhist World in the Early Qing Dynasty](广州[Guangzhou]:广东高等教育出版社[Guangdong Higher Education Press],1997),1—24。至于姜伯勤更是自觉探讨了明清之际岭南禅寺名僧的市井化成分,并以“大汕宗风”为例着重研究了中国禅宗在航海业与商业繁盛背景下的近代化走向。详见姜伯勤,《石濂大汕与澳门禅史:清初岭南禅学史研究初编》,576—605。

② 姜伯勤,《石濂大汕与澳门禅史:清初岭南禅学史研究初编》,439。

③ 习近平 Xi Jinping,《在全国民族团结进步表彰大会上的讲话》[Speech at the National Conference on Ethnic Unity and Progress](北京[Beijing]:人民出版社[People's Publishing House],2019),6。

④ 可见林观潮 Lin Guanchao,《明末临济宗黄檗派的传播》[The Spread of Huangbo Sect of Linji Chan School Created in the Last Years of Ming Dynasty],于《厦门大学学报(哲学社会科学版)》[Journal of Xiamen University (Arts & Social Sciences)],2011年第3期[2011, Issue 3],126—132。



的；而这也是佛教作为一种宗教形式所具有的优势。由于现代化浪潮的冲击，儒家在近现代转型过程中，基本上丧失了自己直接的代表性群体。在此过程中，佛教依然作为有代表性群体的文化形态，活跃于现代社会——中日韩三国的佛教，都有代表性群体。从这点来看，东亚佛教文化圈在发挥文化功能时具有自己独特的优势。

其七，不得不承认，东亚佛教文化圈的形成更好地促进了东方文化一体化的形成，促使东亚诸国在文化精神上有了更多的同频。这点正如有学者指出的，“在古代世界，佛教一度沟通了南亚、东亚和西亚北非三大文化圈，成为东方文化一体化的重要因素。经过文化激荡的大浪淘沙，经过文化交流的丰富增益，佛教形成了自己独特的文化品格，以包容性、适应性、普世性面对各种文化，迎接各种挑战，使佛教不仅具有突出的文化属性，而且具有鲜明的东方特性”<sup>①</sup>。在此过程中，中日韩三国在某些方面的文化同质性更为突出，比如，迄今为止，东亚三国民间还有三教合流的精神底色。<sup>②</sup> 在这方面，明清之际东渡的隐元即是其中的典型。在明社既屋的情况下，儒道佛三教并立共存又相互融通的文化结构，就成为隐元隆琦精神故乡的美好风景，时常涌现在思乡怀旧的诗偈之中。<sup>③</sup> 当然，在世界文明的百花园中，文化的交流是持续的。在这个过程中，任何文化交流时空的拓展，都会影响人类文明的可能形态。那么，东亚佛教文化圈的形成，恰恰是人类文明交流史上能够称为典型的个案。比如，楼宇烈先生这样评价佛教在东方文化中的作用：“佛教发源于南亚印度，后来传播到了东南亚和东北亚，并融入了这些地区民族文化的血脉之中。就今天来看，佛教文化的思想理论，在东北亚和东南亚地区的影响，远远超过其发源地印度。比如，在东南亚，至今仍有国家奉佛教为国教者（如泰国），且在一些国家的近代化过程中，多有把西方现代化理

<sup>①</sup> 侯传文 Hou Chuanwen,《佛教与东方文化》[Buddhism and Eastern Culture],于《东方论坛》[Eastern Forum],2012年第6期[2012, Issue 6],6。

<sup>②</sup> 黄心川 Huang Xinchuan,《“三教合一”在我国发展的过程、特点及其对周边国家的影响》[The Evolution of the “Triunity of Confucianism, Buddhism, and Daoism” in China: Its Characteristics and Influence on Neighboring Countries],于《哲学研究》[Philosophical Research],1998年第8期[1998, Issue 8],25—31;李甦平 Li Suping,《东亚的三教和合与东亚社会》[Interpenetrating and Harmoniousness of Confucianism, Buddhism and Taoism in East Asian Society],于《南昌大学学报(人文社会科学版)》[Journal of Nanchang University(Humanities and Social Sciences)],2003年第2期[2003, Issue 2],7—12。

<sup>③</sup> 韩焕忠 Han Huanzhong,《精神家园的故国之思——隐元隆琦三教偈颂浅析》[Nostalgic Sensation in the Spiritual Homeland: An Analysis of Yinyuan Longqi’s Odes to the Three Religions],于《徐州工程学院学报(社会科学版)》[Journal of Xuzhou Institute of Technology(Social Sciences Edition)],2020年第3期[2020, Issue 3],34。

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

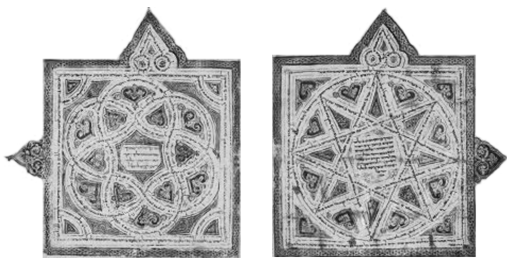
论与佛教的某些理念融会起来的尝试。更值得注意的是,这个地区的一些民族独立运动的领导者,把社会主义与佛教理想结合在一起,提出建立佛教社会主义的理论,而且在不少国家(如缅甸、老挝、柬埔寨、斯里兰卡等)发生过广泛的影响。”<sup>①</sup>

其八,东亚佛教文化圈的形成深刻彰显了文化演进的共生理路,此一符合自然历史进程的共生理路恰恰启发人们不能简单用“中心—边缘”“原创—模仿”这样的范畴来把握东亚佛教文化圈观念。在此,“共生”是一个可以用来考察东亚佛教文化圈的重要术语。所谓的“共生”,是人类文化演进过程中常见的现象,不同于那些吞噬性或排他性的概念,而是尽可能保存各大文化自然生态的创生性结合概念。中国佛教或者汉传佛教就是文化共生的结果,具有独立的文化范式意义。中国早就成了佛教第二故乡。至于韩国佛教、日本佛教,从某种角度来讲,无不是具有独特意义的文化形态。事实上,任何文化在流行过程中,几乎都会自然发生本土化的适应。当地的文化土壤,毫无疑问会影响整体文化的精神质地。即使佛教在中国,由于不同民族文化各具特色,也出现了与汉传佛教媲美的藏传佛教文化形态。

正如之前所强调的东亚佛教文化圈的自然生成性,共生至少意味着彼此均衡性的互动。因此,在这样的情况下,运用“中心—边缘”“原创—模仿”这样的范畴来理解文化圈观念,当然并不够周全妥帖。事实上,从“东亚佛教文化圈”这一概念本身的成立来讲,佛教本来就不是东亚诸国的原创。在这样的情况下,在把握“东亚佛教文化圈”概念时就不能用“中心—边缘”“原创—模仿”这样的范畴来理解。在此理解过程中,笔者可以引用任博克研究天台学时创造的一个卓越术语——“遍中整体”(Omnicentric Holism)<sup>②</sup>。在理解这一创造性诠释术语时,可以结合“一中论”“多中论”等模式进行思考。所谓的“遍中”,实际上是突破了中心论的、能够经得起历史实践检验的模式。这种模式认为,任一存在都可能也可以成为“中”,而且无论在逻辑上或者是在事实上都是“中”。某一存在成为“中”,并不意味着对其他存在“中”之地位情形的排斥或冲突,而是这些存在都可以具时性享有“中”的功能和地位。在遍中整体的模式中,任何所谓的偏(边)都即是正(中),而任何所谓的正(中)都即是偏(边)——而偏(边)正(中)本来就是一体。

<sup>①</sup> 详见楼宇烈 Lou Yulie,《佛教与东方文化(提要)》[Buddhism and Eastern Culture(Abstract)],出自国学网“国学文库”( <http://www.guoxue.com/?p=1479>)。

<sup>②</sup> 参见 Brook Ziporyn 任博克,《善与恶:天台佛教思想中的遍中整体论、交互主体性与价值吊诡》[Evil and/or/as the Good: Omnicentrism, Intersubjectivity, and Value Paradox in Tiantai Buddhist Thought],吴忠伟 Wu Zhongwei 译(上海[Shanghai]:上海古籍出版社[Shanghai Ancient Books Publishing House],2006),27—66。



“中”，在这个时候反而成了事物存在的公约数；“正”则成为事物结合的公共平台。运用这样的模式则可以发现，在东亚佛教文化圈内，中国佛教、日本佛教、韩国佛教，各自具有独特的价值，无法互相替代。事实上，文化的交流几乎都是双向的。诚如文质之辩所揭示的那样，各种文化能够在交流中彼此丰富，并带来相互的提升。能够给中心论模式带来强有力挑战的例子，所在不少。比如，中国佛教有四大名山，其中，围绕新罗王子金乔觉形成了九华山地藏菩萨信仰。这个例子充分说明“中心—边缘”模式在解释东亚佛教文化圈时是难以充分奏效的。至于承续中国佛教的后继者，在不少地方也可以后来居上。<sup>①</sup> 正如中国佛教在不少地方能够相较印度佛教后来居上一样，日韩的佛教在很多领域也能独领风骚。这样的例子在整个佛教流传过程中屡见不鲜。事实上，自近现代以来，中国佛教的理解模式（比如宗派）很大程度上受日本的影响。<sup>②</sup> 至于杨文会到日本考察，开启中国近现代佛教的滥觞，也是学界常言的佳话。<sup>③</sup>

其九，研究明清之际，需要全球化的视野，乃至还需要一些现代性的眼光，方能够切入此一历史时段。由于全球化时代的到来，“东亚”这一概念的使用频率多少被降低了。不过，个性的才有可能成为共性的，甚至越是全球化就越是需要文化有自己独特的个性。这点正如楼宇烈先生所指出的：“我想对于佛教在东亚当今社会与民众思想观念中的地位与影响问题，实在是值得我们认真考察一番的。同时，对于佛教在促进东亚地区经济腾飞与建立东亚经济发展模式中影响的研究，也是十分必要和很有意义的。”<sup>④</sup> 这种观察当然是非常重要的。事实上，不仅如儒释道这样的传统，即使那些所谓的民俗信仰，在现代化转型过程中也能

<sup>①</sup> 在这方面的例子很多，比如韩国在东亚文化圈中的地位与影响就是很好的个案。韩国儒学对于中国儒学的发展，早已为学界所能详。而韩国佛教对于中国佛教的发展，还缺乏更为深入的系统研究。李海涛曾研究了知讷的真心思想对中国佛学的发展。详见李海涛 Li Haitao,〈东亚佛教文化圈中的韩国佛教——以知讷真心思想为中心的考察〉[Korean Buddhism in the East Asian Buddhist Cultural Sphere: A Study Centered on Jinul's Thought of True Mind], 于《佛学研究》[Buddhist Studies], 2013年第1期 [2013, Issue 1], 288—298。

<sup>②</sup> 楼宇烈 Lou Yulie,〈中日近现代佛教交流概述〉[An Overview of Modern and Contemporary Sino-Japanese Buddhist Exchange], 收录于楼宇烈 Lou Yulie 主编,《中日近现代佛教的交流和比较研究》[Exchange and Comparative Study: Modern and Contemporary Chinese and Japanese Buddhism] (北京 [Beijing]: 宗教文化出版社 [Religion and Culture Publishing House], 2000), 1—14。在该文中, 楼宇烈先生还特意介绍了太虚大师所总结的中日佛教各有四长四短, 这足以见出中日两国的互补空间。

<sup>③</sup> 楼宇烈 Lou Yulie,〈中国近代佛教的振兴者——杨文会〉[Yang Wenhui: The Revitalizer of Modern Chinese Buddhism], 收录于楼宇烈 Lou Yulie 主编,《中日近现代佛教的交流和比较研究》[Exchange and Comparative Study: Modern and Contemporary Chinese and Japanese Buddhism] (北京 [Beijing]: 宗教文化出版社 [Religion and Culture Publishing House], 2000), 110—133。

<sup>④</sup> 详见楼宇烈,《佛教与东方文化(提要)》。

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

够发挥积极的作用。更何况,如佛教中道圆融的精神,儒释道三教融合的连绵趋势,实际上构成了现代社会文明对话的深层语法。这种深层的语法担任了人们理解现代性的重要思维坐标。

其实,基于现代性的视角,可以发现佛教文化所具有的文化意义乃至学科价值。比如,柳田圣山先生认为,黄檗文化有助于建设一个灵性的亚洲。在1992年纪念隐元禅师诞辰四百周年时,柳田圣山先生说道:“近世日本的社会发展,不论从哪一方面看,如果离开黄檗文化的影响,都无从解释。”柳田圣山先生还立足复兴亚洲文化的大局呼吁:“因明治以后的急剧西欧化,而不断衰退的灵性亚洲,应该开始本质地反省了。我们必须站在这个高度,来认识隐元禅师诞辰四百周年这个时点的意义。”<sup>①</sup>实际上对于任何物化的时代,佛教(禅学)都永远不会过时,“言语道断,心行处灭”的禅悟能够为生命的觉醒提供超越性的力量,这是佛教(禅学)文化的生命力所在。即使在当今信息时代、人工智能时代,禅宗亦不会过时,反而会逼迫人们思考生命的本性和人类的尊严。比如,牟宗三先生从人类最高的智慧角度理解禅学。<sup>②</sup>冯友兰先生则在《论形上学的方法》一文中基于未来世界哲学的自觉意识揭橥禅的空灵精神。钱学森先生则希望从思维科学角度研究禅学。<sup>③</sup>这些经典案例对于重估禅学的价值都大有裨益。

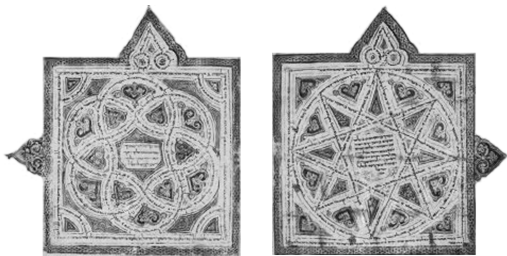
其十,东亚佛教文化圈迄今为止仍旧具有非同寻常的生命力,这对于保持人类文明多样性具有极其重要的意义。如果将东亚佛教文化圈放到整个全球化背景中进行考虑,则可以发现在未来人类文明新形态生成的过程中,以佛教为纽带的文化力量,将可以有效促进各大文化的整合。这点正如有学者所畅想的:“就东亚范围来说,这种终极性的诉求,自有其最具体的践履方式:这就是——通过东亚佛教文化圈跨国、跨世纪的努力,使中韩日佛教黄金纽带成为东亚文明的安全带。”<sup>④</sup>这确实是东亚佛教文化圈在社会功能上的另外一层可能意蕴。在此基础上,尤其强调和平的东亚佛教文化圈将成为人类文明发展的坚固保障。历史的发展早就证明,文化的多样性是人类走向可持续和平发展的关键。东亚佛教

① 柳田圣山先生的讲话转引自林观潮,《隐元大师与黄檗文化刍议》,173。

② 牟宗三先生讲:“无论大小乘都讲修行,无修行如何能成佛呢?但以禅宗的方式来修行是奇特而又奇特,真是开人间的耳目,此只有中国人才能发展出来,这不只是中国人的智慧而且是人类最高的智慧,故大唐盛世并非偶然,中华民族发展到唐朝实在是了不起。”牟宗三 Mou Zongsan,《中西哲学之会通十四讲》[Fourteen Lectures on the Synthesis of Chinese and Western Philosophy](长春[Changchun]:吉林出版集团有限责任公司[Jilin Publishing Group],2010),18。

③ 相关资料可见钱学森 Qian Xuesen 主编,《关于思维科学》[On Cognitive Science](上海[Shanghai]:上海人民出版社[Shanghai People's Press],1986)。

④ 何云 He Yun,《东亚佛教文化圈三问》[Three Inquiries into the East Asian Buddhist Cultural Sphere],于《佛学研究》[Buddhist Studies],1996年第1期[1996, Issue 1],24。



文化圈的存在,本身就是人类文化共存共荣生态里的关键一环。有了文化上根深蒂固的共存性联系,在政治上进一步加强合作就有了更多的可能。换言之,文化上的共生,实际上在很多时候是人类和平的先导。

总之,东亚佛教文化圈作为东方文化一体化精神运动里的重点,具有多方面的文明内涵,对于人们理解中华文明乃至东方文化的价值依然具有积极意义。如果将整个全球史设置为观察的视角,那么就可以发现东亚佛教文化圈这样的文化现象,是属于东方文明的精神现象。如东亚佛教文化圈这种在东亚业已司空见惯的现象,其实深度彰显了东方文化和合共生的深层特质。东亚佛教文化圈在自然形成过程中所彰显的道路,可以为人们把握文明交流互鉴的普遍性理路提供一些启发。至于明清之际“逃禅”现象所发生的文明共生故事,依然值得后世人们深情追忆。这个时候,东亚佛教文化圈不仅仅是作为一种视角,也是作为一种方法,一种文化共生的方法。希望本文的梳理能够为理解东亚佛教文化圈的文明内涵提供些许的帮助。