

長安佛教文化的學術原創精神(上)

龔 杰

內容提要：本文旨在闡述長安佛教文化的學術原創

精神，正是在這種精神的熏陶之下，中國漢傳佛教的九大宗派，有七大宗派，即三論宗、三階宗、唯識宗、淨土宗、華嚴宗、律宗和密宗都是在長安建立的。上述宗派在譯經與釋經、佛教與社會、漸修與頓悟、出世與入世等研究領域，都展示出追求學術原始創新的理想，並以此為發展動力。由此出發，長安佛教文化界在長安佛教寺院的建築風格、長安佛教規儀的推陳出新、長安佛學與儒學的雙向交流等方面，都力求適應本土的民情、國情，把「入鄉隨俗」作為其發展的基礎。隨著時代的進步，長安佛教文化界「與時俱進」，努力與社會融為一體，服務人民、服務社會、服務國家，不斷為人類和睦、社會和諧、世界和平，祈禱造福，把「人間佛教」作為其發展方向。還要提到的是長安佛教文化界諳熟佛教三藏典籍，他們以《雜阿含經》卷四十八所說「始學功巧業，方便集財物，得彼財物已，當應作四分，一分自食用，二分營生業，餘一分密藏，以擬於貧乏，營生之業者，田種行商賈，牧牛羊興息，邸舍以求利」為據，早在上世紀九十年代初，率先創辦文化產業，並使

之與佛學的「無遮」研討和慈善事業相結合。由於取之有道，用之合理，此類文化產業的經營規模、品種、地域不斷擴大，為在經濟上的「自度度他」作出了貢獻。長安佛教文化的學術原創精神，離不開以朱士行、法顯、玄奘大師為代表的一批西行求法先驅者的滋養，正是他們不畏生死，前赴後繼地去探索印度佛教的真諦，才使長安佛教文化在學術原創上處於時空上和資源上的優勢地位。

學術原創序說

現在，在文藝界經常講某某歌曲是原創，某某影片是原創，原就是原始、原初，原創概括說，就是原始創新，具體說就是史無前例的，得到當代或後世公認的，具有重大價值的創新，這與創造、創新不同，一般來說，創造、創新它是以前人的研究成果為發展平台的，而原創則是前人所沒有涉及過的領域。可見，原創指的是它的獨創性；而創新指的是它的繼承性。在科學技術界有無原創？回答是肯定的。二〇〇八年三月，人大常委會副委員長、中國科學院院長路甬祥在接受鳳凰電視

訪談時，就講到科技上的原始創新。二〇〇八年底召開的科技大會，再一次提出科技上的原始創新的問題。那麼，在思想學術界有無原創？回答也是肯定的。對此，思想學術界卻是悄無聲息。其原因1.是無人提倡；2.是難以界定；3.是學者謙遜；4.是缺少研究。但不提倡，不研究，不等於不存在，如在中國古代思想學術界，「四書五經」是原創，傳承和解釋「四書五經」的傳、注、疏，即章句訓詁是原創，以傳、注、疏的形式表達己意的也是原創，印度佛教文化的本土化是原創，等等。總之，沒有思想學術的原始創新，就沒有思想學術的生機，同樣，沒有長安佛教文化的原創創新，就沒有長安佛教文化的發展。

(一) 學術原創是長安佛教文化發展的動力

所謂動力，物質上的動力是能源，精神上的動力是理想。長安佛教文化就是以追求學術原創為理想。正是在這種理想的熏陶之下，中國漢傳佛教的九大宗派，有七大宗派，即三論宗、三階宗、唯識宗、淨土宗、華嚴宗、律宗和密宗都是在長安建立的。上述宗派在譯經與釋經、佛教與社會、漸修與頓悟、出世與入世等研究領域都展示出長安佛教界對學術原創理想的追求。

關於譯經和釋經。玄奘是中國佛教史上第一位倡導

「新譯」的大師。「新譯」是針對「舊譯」而言的。前代的譯經雖經過「格譯」和「玄學化」的幾個階段，在翻譯上有了一定的進步，但仍然存在著許多關鍵性的不足：一是文字表達上多「梵語倒寫文本」，且「文句鉤鎖，聯類重沓」。二是內容詮釋上「筆人亂理文句，中間增損，多墜全言。」玄奘大師回國後用了近二十年時間從事譯經事業，他從新組織譯場，召集各地高僧二十餘人助譯，分任證義、綴輯、錄文、證梵等職。他親自擔任主譯。由於他「專精夙夜，無墮寸陰」，所譯出的經典最多（包括大小乘經籍）、譯文最精（「貫通詞義」、「出語成章」），最能體現印度佛教的真諦，所有這一切，均非其他僧人所能企及。他組建的譯場是中國佛教史上史無前例的最完備的譯場。

玄奘大師還把譯經、講經和培養後學統一起來，吸引了數以千計的僧人前來長安向他求教。因此，他門下佛學人才濟濟，中外名僧薈萃。他們返回後以玄奘大師追求佛教文化的原創精神在境內外建宗立說，使長安成為中國和亞洲佛教的中心。

玄奘大師在印度學法、弘法九年，被印度佛教界譽為「聲暢五天」（「天」即天竺，是指天竺的五個組成部分，也就是東、南、西、北、中印度的合稱）。他學成以後準備回國。印度佛教人士一再挽留他在印度發

展。他懷感祖國的培育之恩，堅決請辭回國效力，表現出厚重的愛國情操。

玄奘大師回國後，唐太宗曾讓他還俗爲官，他力辭婉拒，這種不求名利，獻身佛學的崇高品格，令人贊嘆不已。

玄奘大師是中國佛教唯識宗的創始人，著名的佛學思想家、著名的中印佛學和文化交流的宣傳家、著名的佛學翻譯家、著名的佛學教育家、著名的佛教旅行家、愛國的佛教徒，他的著述、業績和人格，可以說是千古一人，永垂青史。

關於佛教與社會。第一個把社會安定與佛教發展緊密聯繫的佛教宗派是建在隋代長安的三階宗。「三階」源於《雜阿含經》和《大悲經》等的「三時」說。「三時」是一個時間概念，意思是說釋迦逝世以後，佛教將經歷「正法」「像法」「末法」三個階段，一代不一代的蛻化下去，但都未說明佛教何以蛻化的原因。信行目睹陳、隋之際的亂世，以及佛教內部的派系紛爭，認爲世俗社會的人心不古和佛教衆生的善根多斷是隋代進入「末法時期」，即「第三階」的主要原因，爲此，他痛斥社會動亂，把社會安定作爲拯救末法的最佳選擇。其具體做法，就是推行消除人、佛、經、法、派之間各種差別的「普法」，並組織「普施」，建立「無盡藏」以

作賑濟之用，使推行「普法」有了「普施」的經濟後盾，深得下層群眾擁戴。

關於漸修與頓悟。第一個不贊同印度佛教關於菩薩修行需經「十地」的說教，主張縮短人與佛的距離。開啓頓悟先河的佛教宗派，是建在唐代長安的淨土宗，該宗的教義極其簡單，就是念阿彌陀佛。說只要念一聲阿彌陀佛，遲則七天，快則一天，即是八級以上菩薩，「極樂世界」的「淨土」指日可待，把漫長的修行過程提升到快速無比的境界，爲了證悟專心念佛，心誠則靈的功力，善導身體力行，以身效法，故被視爲「彌陀化身」，是中國佛教史上佛在世間現身的第一人，由於淨土宗的教義簡單而美好，廣大窮苦的平民能夠得到某種心理上的平衡，所以在社會上具有相當的吸引力，即使像玄奘這樣的大師，也希望死後得生西方「淨土」，其影響深遠，即此可見。

關於出世與入世。第一個爲出世和入世的和諧作系統的理論闡述的佛教宗派，是建在唐代長安的華嚴宗。由於中國傳統的意識形態帶有濃厚的政治色彩，各家各派都在使用不同的方式同王道政治緊密聯繫，特別是漢代的今文經學家更以「經世」相標榜。因此，佛教的「出世」主張和實踐，屢次受到抨擊，爲了適應中國傳統思想和王道政治需要，中國佛教也不斷從出世間求解

脫向不離世間求解脫的方向發展。

在長安佛教中，首先主張協調出世與入世聯繫的是前秦入住長安的道安。他說「今遭凶年，不依國主，則法事難立，又教化之體宜令廣佈。」（《高僧傳》卷五）。

其後，建在隋代長安的佛教宗派三論宗，其創始人吉藏發揮道安關於「不依國主」，則「法事難立」的思想，明確提出，如果不履行「君臣父子忠孝之道」就是「失第一義諦（佛教真理）」，失第一義諦則不得涅槃」，把遵循儒家的倫理規範，看作成是獲得解脫的必要條件。順著這個軌跡走下去並加以深化的是華嚴宗的法藏，他用獨創的就事論理，以理說事的教法，宣傳世界上的一切事物和現象都是各種主要條件（因）和輔助條件（緣）和合而生的假象，事物和現象是有差別和界限的，稱為「事法界」，假象是無差別和界限的佛教真理，稱為「理法界」，並提出理與事、事與事之間是相互依存、相互貫通的「理事無礙」，「事事無礙」的著名命題。由此說明，既然「理」與「事」、「事」與「事」是普遍聯繫的，那麼，衆生與諸佛，穢土與淨土，出世與入世之間也就沒有不可逾越的障礙。（參見《華嚴一乘教義分齊章》）爲了奉行孝道，法藏的四傳弟子密宗撰《孟蘭盆經疏》，宣傳釋迦牟尼及其弟子目蓮出家都是爲救護父母而盡孝道，聲稱《孟蘭盆經》

就是佛教的孝經。這裡還要提到密宗更是一個注重入世實踐的唐代長安佛教宗派，這在唐代宗大歷十三年（七七八）撰刻的法門寺《真身寶塔碑銘並序》和唐懿宗咸通十四年（八七三）撰刻的法門寺《真身志文》中也有所反映。這就進一步拆除了世間與出世間的藩籬，基本上實現兩者有差別的統一，使長安佛教文化得到了世間的支持，世間也得到了長安佛教文化的輔佐，從而把長安佛教文化的發展會推向歷史高峰。

（二）入鄉隨俗是長安佛教文化發展的基礎

入鄉隨俗是太虛大師總結中國和世界佛教文化發展的歷史經驗所提出的經典命題。他說：

佛教的戒條比哪一宗派都多，在家教徒要受五戒，「出家沙彌有十戒」，男僧（按：指比丘）有二百五十戒，尼僧（按：指比丘尼）有三百四十八戒等等。（太虛《佛在西方》）

佛祖還在兩千五百年前，在印度立下僧衆規矩，在那時是適應當地情形的，而且也許能適合於亞洲，但在西方，唯有入鄉隨俗。佛陀也曾允許弟子入鄉隨俗，以適應當地情況。所以佛祖的道理是教訓，是永恆的，所變的只是傳教方式。（同上）這裡說的入鄉隨俗，「鄉」是指社會的存在方式；「俗」是指人們的生活方式。這是說，佛教要在當地生根、發芽、開花、結果、

必須適應當時、當地的國情、民情，並隨時間、地點的變化而變化，也就是說，佛教一定要本土化。否則，只能是移植，不會有學術創新，更沒有學術的原始創新，所以，入鄉隨俗實際上說的是佛教本土化的問題，這是佛教文化發展的基礎。長安佛教文化的發展也是如此，現僅作一些點滴的分析。

1. 長安佛教寺院的建築風格。長安是多個王朝建都所在，素有宮室建築的傳統和技藝。在王朝和貴族的資助下，越過了叢林和精舍的原初建築階段，逐步演變為本土化的建築。這些寺院從性質上大致可分為兩類，一類主要是祭祀場所，以法門寺和報恩寺為代表，一類主要是譯經之處，以草堂寺和慈恩寺為著名，上述寺院建築多數已不復存在，但從寺院遺址和考古發掘可以窺其大概，其突出的特點是寺院的布局逐漸向宮室建築形制轉化，在建築群中引入了中國傳統建築中軸線的概念和手法，從以塔為中心變成了以佛殿為主體，建築群向心布局變成了沿南北中軸線展開的布局。原來作為寺院中心的佛塔已被供奉佛像的佛殿所取代；以佛塔為中心的廊院式布局變成了以大殿為主，左右各置有配殿，形成三合或四合縱深的宮室形式，佛塔退居後院或一側另成塔院，或置雙塔於大殿及寺門之前，而且佛塔已從木結構向磚石結構轉變，此類寺院建築形式開啓了禪宗所提

倡的以南北中軸線排列的「伽藍七堂」制。此後，寺院殿堂配制，多以此為準。參見張豈之主編（《中國傳統文化》第十章第二節）

2. 長安佛教規儀的推陳出新。其一，是僧官制度。印度佛教對寺院的管理原只設有監督進食等項的執掌、上座，稱之為維那，此外別無他職，也與當時的政府無關。佛教入傳以後，東漢時即有太常寺或鴻臚寺（管理祭祀等事務的機構）監管全國的佛教事務，後秦在都城長安，首先由政府將僧管單列，任命僧人擔任，設僧正（位同侍中），悅眾、僧錄（為僧正屬下），開創了中國僧官制度之始。（見《大宋僧史略》卷中）唐高祖入住長安，設大德為僧官（共十名，三論宗的吉藏也在其列）。從唐玄宗到唐憲宗或以「大僧錄」，或以鴻臚卿為僧官。盡管名稱不一，但其職責都是統帥全國僧眾，任命下屬僧官以及寺院主持，發放度牒，組織重要的建寺、譯經活動等，以長安為發端的僧官制度，逐成為全國佛教的定式。其二，度牒制度。度牒制度為印度佛教所無，印度僧人出家，只要在寺院受戒，身份就得到確認。而中國僧人出家，在寺院受戒以後，其身份必須得到政府認可，稱之為度牒。度，即進入之義，牒，即公文之義。度牒，就是政府發給僧尼的戶籍文第，用現在的話說，就是准入證。