長安佛教文化的學術原創精神（下）

龔　杰

度牒制度應該是與僧官制度同時或稍早建立的，否則道安也就不會提出出家的僧人必須一律改姓「釋氏」的要求（見《高僧傳》卷五）。但度牒制度究竟起於何時，並無文獻記載。第一次記述度牒之事也是在長安。唐中宗景龍二年（七〇八）就有賣度牒的弊政（見《通鑒》卷二〇九），唐玄宗天寶年間（七四二—七五五）也記載度牒之事。（參見《僧史略》卷中《管屬僧尼條》）由此，可以認定度牒制度起源於長安。開始發度牒是爲了人們出家，可以享受免丁錢避徭役等等的優惠。後來由於僧尼人數劇增和貪污冒度的蔓延，發給度牒就起到限制出家人數的作用，並收取度牒費。這種根據政府的利益，或放寬或限制的度牒制度，一直爲歷代王朝所因襲。其三，戒規制度。印度佛教只有戒律，並無其他規約，規約也是最早起源於長安。第一次提出寺院《僧尼軌範》的是入住長安五重寺的道安，其中一項是關於戒律方面的，其餘兩項是關於頌、講經以及日常生活起居方面的規約。在當時被稱爲《佛法憲章》（見《高僧傳》卷五）。這是中國佛教寺院規律合稱的先聲。其後，法藏的三傳弟子、身歷唐代九朝、圓寂以後詔令建「全身塔於終南山」的澄現，他常常用「十誓」自勵。所謂「十誓」，即規約，就是體不損沙門之表，心不違如來之制，坐不背法界之經，性不染情愛之境，足不履尼寺之塵，肋不觸居士之榻，目不視非儀之彩，舌不味過午之餚，手不釋圓明之珠，宿不離鉢衣之側（清續法《法界宗【按：即華嚴宗】五祖略記》）。

長安佛教規約的積累，對禪宗的懷海制定區別於戒律的《百丈清規》有重要借鑒作用。此後，中國佛教文化所獨創的「清規戒律」僧制，就成爲佛教內外耳熟能詳的話語。

3.長安佛學與儒學的雙向交流，長安是漢代經學的發源地，有著深厚的儒學底蘊。在長安的各個王朝都以儒學爲國學，這樣，佛學與儒學經過一段相互詰難與辯論，儘管存在分歧，最終佛學在保持自身獨立性的基礎上與儒家結盟了。由於儒學的主軸重在人性，佛學的眞諦又在佛性，所以兩性的問題也就成爲佛學與儒學的契入點。

在印度佛教中，佛性與實相、法性、眞如等概念含義基本相同，都是指現象的本質、本體；心性是中國傳統的思想範疇，指心和性的關係，也就是指人的本質、本性、以及認識和完善人性的途徑、方法。可見，佛性主要是以外部世界爲對象，心性則主要以人的精神世界爲對象，這二者之間本來沒有多少聯繫。但佛經中有一闡提（指斷滅善根的人）不能成佛的說法，這就同心性說發生了矛盾。中國思想界雖有關於性善，性惡的長期爭論，但是占主導地位的思想傾向還是性善論。儒家曾提出「涂（途）人可以爲禹」、「人皆可以爲堯舜」等主張，這些說法在理論上給人以成爲聖賢的平等機會，使人不失去進取的希望和信心，所以，自晉宋以來，佛教學者就力圖把佛性論和心性論的研究統一起來，從而利用中國傳統思想中有關平等的性論，以建立平等的佛性論。

隋唐時期，長安佛教各宗派多數都以心性論爲研究的熱點，其中，以華嚴宗的論證最具代表性，該宗的創建人法藏從《大智度論》中得到啓發，第一次把佛性與法性加以分割。他說：「在衆生數中名爲佛性，在非衆生數中名爲法性。」即佛性是衆生的本性，不能說明無情識的萬物，對南北朝佛學中流行的「無情有性（即佛性）」的說教作了變革，這就使佛性的對象與心性的對象更爲接近，奠定了佛性與心性相融合的基礎。法藏的四傳弟子宗密進一步把衆生定位爲「人」，著有《華嚴原人論》四篇。篇中認爲，人有心性。人性又稱爲靈性、眞心、佛性等。這種人人都具有的「一種靈性」是「不生不滅，不增不減，不變不易」而「常住清淨」的絕對，心不是指「肉心」（古代指人的感覺和思維器官），他依據玄奘所說的「萬法唯識」和法藏所說的「萬法唯心」，指出所謂「心」也就是「識」，是人的感覺、知覺、觸覺、意識和思維等認識能力。由於性是內在的、絕對清淨的，而「心」則是要感知外物的，所以常常受到世間虛妄之物的迷惑，致使「靈性」受到「隱覆」，自己還不「覺知」。爲此，他主張「窮理盡性，至於本源」。這是說，認識佛教眞理和人的本性，必須逐步化解人的妄念、迷悟，才能頓現「眞心」、「靈性」。他的這些主張和理念，吸取了儒學心性說關於「盡性者謂順理之使不失其所也」（見《中庸》鄭玄注）和《孟子·盡心上》的「盡心、知性、知天」等的養料，同時也深受禪宗惠能和神會教說的影響，故將禪宗的教義，句偈集錄成書，編爲《禪源諸詮集》（今佚），並作《都序》四卷（今存），宣傳禪教一致，「禪」，即禪宗；「教」，主要是指華嚴宗，成爲包含儒學精要的「華嚴禪」的首創者。他的這項創舉得法藏

三傳弟子，澄現的全力支持。在唐宋之際，宗密門下的弟子，多以踐行「華嚴禪」爲務。依據《景德傳燈錄》卷十三所載，宗密在長安弘揚「華嚴禪」的著名弟子就有圭峰（草堂寺南）溫、慈恩寺太恭、興善寺太錫、萬乘寺宗、瑞聖寺覺、化度寺仁瑜等六人。以他們爲代表的「華嚴禪」佛學家，發揮慧能提出的「佛向性中作，莫向身外求」（《壇經》）的著名思想，強調了個體意識，把對佛的信仰移植到人們的心性之中，借以說明人的本質就是自我的發現和個性的發展，這種重視人的主體思想，正是反映了儒家學說的精髓，因爲儒學思想的實質是「人學」，因此，從佛向人的轉移，這就是長安佛學本土化成熟的標誌。唐以後的長安寺院，一般都稱爲禪院，其實多數是華嚴禪的寺院，少數是淨土禪的寺院。全國其他地區漢傳佛教的寺院基本上與長安的寺院相似。可見華嚴禪的影響之深遠。

佛學與儒學的結盟，是雙向的，長安的儒家學，也在不斷加深對佛學的研討，以便從中吸取思想養料，豐富儒學。這裡僅以韓愈爲例，不少學者認爲，韓愈是排佛的儒學家，其《諫迎佛骨表》和《原道》就是兩篇反佛檄文，這種看法值得商榷。對《諫迎佛骨表》的思想傾向，必須聯系韓愈一貫的治學主張予以說明。他自稱年輕時就「窮究於經、傳、史書、百家之說」，從中吸取了各家各派的學術營養，因此，他雖崇儒學，但並不獨尊一家。在《讀墨子》中，他認爲「孔子必用墨子，不相用，不足爲孔墨」，把儒、墨二家看作是相輔相成的兩個學術派別。韓愈這種以儒學爲主，兼容百家之學的立場，決定了他在《諫迎佛骨表》中批佛而又容佛的態度。這篇文章的主要論點，是以辨別華夷和強調忠孝來說明佛教的本土化程度，還沒有達到中國「先王之教」所要求的水準，如果不加改造而機械搬用，必將帶來不良的後果，換句話，如果佛教能夠入鄉隨俗，他也是贊賞的。爲此，他勸阻唐憲宗不要把對佛教的理解只是停留在宗教祈福的活動上。

韓愈的上述思想，在《原道》中闡述得更加系統和深刻。這篇文章，通過對佛學和道家（包括道教）的評論，提出了復興儒學的基本綱領，這就是與佛、道二教的「道」既相對立又相包容的儒家的「道」，並仿照佛教傳法世系的「法統」、「祖統」，提出了儒家的「道統」說。對於什麼是「道」，他分析說：道是仁義的抽象，仁義是「道」的內容；「道」這種形式，哪一個學派都可以用，但仁義的內容卻是確定不移的。因此，韓愈批評這種棄仁義的老與佛之道，是只欲「治心」而「外天下國家」，必將「滅其天常」，造成封建秩序的混亂。這裡韓愈批評佛、道只欲治心，不欲治世的觀

點，這是說韓愈排斥的只是佛、道的出世說，而把他們的治心說看作是和儒學思想可以相通的一環。爲了闡述治心與治世必須統一，他從儒家經典中找到了《大學》的「修齊治平」作爲理論根據。據韓愈的解釋：「修齊治平」，既講治心，又講治世，修身是見於內的，是治心；齊家治國平天下是見於外的，是治世，兩者的結合，就是從古至今一脈相傳下來的儒家學術傳統，即「道統」。

至於長安地區的其他儒學家在學術思想上一般都沒有排他的傾向。如唐李翱的《復性書》就吸取了佛學的某些教義，這從他對如何復性的論述中可以得到印證。他認爲復性先要做到「弗慮弗思」，摒棄一切思維活動，但作到這一步，只能使心暫時歸於靜態，還有動的可能，必須進一步做到「不動心」，使心處於絕對靜止的狀態，也就是「動靜皆離，寂然不動」的境界，在這種狀態下，「情欲」就不會發生，外界誘惑也絲毫不能發生作用了，並賦詩描繪說：「煉得身形似鶴形，千株松下兩函經，我來問道無餘說，雲在青天水在瓶。」人要煉就像雲動水靜那樣自然，而無思無求。這裡，很難看出李翱的復性同天台宗的「止觀」、禪宗的「無念」學說之間有什麼差別。

再如北宋張載其著名的兩性（天地之性和氣質之性）論，就來源於禪宗神會的眞性和自性說。（《大乘開心顯現頓悟眞宗論》）其「變化氣質」也同《成唯識論》卷十的「轉識成智」有某些聯繫，其反復強調的公而忘私的「無我」也是對佛教「無我」一詞的改造。所以，南宋葉適說：「張、程攻斥佛、老至深，然盡用其學而不自知」（《習學記言序目》）。此話在一定程度上反映了張載批佛又容佛的思路。至於清代的李二曲在進行重要的學術創作之前，先行「閉關」等等。難以盡說。

由此可見，長安佛教文化在入鄉隨俗的基礎上，不但實現了佛教本土化的原始創新，而且也提升了本土文化的品格，獲得了互動雙贏的成果。

（三）人間佛教是長安佛教文化發展的趨勢

1.人間佛教的實質和內涵。人間佛教是太虛大師和印順法師等所提出的當代佛教與時俱進的指導性綱領（見印順《佛在人間》），這是對入鄉隨俗的深化和發展。其實質就是僧人出家而不出世，要把自己看作是社會的一員，與社會融爲一體，太虛說：「我們畢竟是人世間的人，我們不是披毛戴角的動物。……我們從生身以至老死，每天所需要的衣食住行之具，從何而來？……，都是仗人類互助的能力——大家的力量而得

到的。……換句話說：你的生命，完全倚靠社會大衆的能力來維持資養（《學佛先從做人起》）

這是說，人是一個互助的群本，作爲這個群體一部份的僧衆也是在互助中生活的，所以，你要服務社會，替社會謀利益。因此，僧團制度應當反映這個特點，融匯社會需求的原則，並在此基礎上重新考慮以往僧團制度的得失，對《百丈清規》中服務皇權，服務統治者的《祝釐章》、《報恩章》等「唯上」的條款予以廢止，對不適應社會需求的條款予以修正；對需要新增的條款予以補充。從而盡到僧人對社會的責任和義務；其一，是愛國，太虛說「人生在世，要怎樣才能安居樂業？……這即是要有國家。……若無國，不但外患無法抵禦，國內人民的生命也無法保障，生活也沒有安寧……所以，……大家要以愛國心爲前提，……一致奮起建立光榮的國家。」（《學佛先從做人起》）

這就是說，僧人要「一致奮起」，去參加國家建設，參加各種政治的社會的進步事業及救國救世的運動，也就是說：在特定的歷史條件下，僧人可以爲了救國而服兵役，如抗戰時期，某些僧人從軍抗日那樣，這是對以往僧制的一大變通。其二，是愛人，太虛要求僧人改變「遁事高隱的態度……爲一面精進修習之行上學，一面廣行化導民衆及利濟民衆，「改變已往」專顧脫死問題及服務鬼神的態度，而改正爲服務人群」這是說，人生面臨兩大問題，一是生的問題，「一是死的問題」，他就是要改革已往僧制重死輕生，服務鬼神的做法，而是把立足點轉移到活人的身上，去關注人的生活。（《對於中國佛教革命僧的訓詞》）。其三，是做慈善事業。太虛要求「聯合僧人，廣作教養，及救濟社會的教育慈善事業。」（《對於中國佛教革命僧的訓詞》）爲此，他在《整理僧伽制度論．制度品第三》用了相當篇幅闡述佛教建立救世慈濟團、佛教通俗宣講團以及仁嬰苑，醫病苑、慈兒苑等這些「普渡衆生」機構的必要性及其實施辦法，按他的設想，佛教救世慈濟團的任務是救災、濟貧、扶困、利便。佛教通俗宣講團的活動方式有印送文告（傳單）、編演戲劇、集衆講說等，活動場所在城市、鄉鎮、道路、舟車、軍營、監獄、工廠、醫院等。其四，加強與世界各佛教團體的交流，把祈求人類和睦，社會和諧，世界和平作爲佛教界共同追求的目標。

2.長安佛教文化的研究領域和文化產業。爲了實現當代佛教服務國家，服務社會、服務人民的宗旨，長安佛教文化界在這方面做了若干開拓性的研究，早在上世紀九十年代初，由法門寺博物館等主持召開了「首屆國際法門寺歷史文化學術研討會」，創立了法門寺文化

學這項佛學研究新領域，以後又召開了多次長安佛教文化研討會，把「法門寺」文化學研究擴展爲長安佛學文化學研究，共有一個主題，六個項目，十七個專題，爲海內外的佛學研究提供了新的課題，與此同時，還組織了法門寺佛骨及其文化到香港、台灣的參謁活動，舉行了法門寺佛骨的安奉大典。所以這一切，向世界佛教內外展示了長安佛教的寶藏及其文化精品，不但使長安佛教文化面向世界，更加深入兩岸三地同胞對中華同根、文字同源、文明同有、命運同存的自豪感和親密感。還要提到長安佛教文化界諳熟印度佛教三藏典籍，他們以《雜阿含經》卷四十八所說的「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。」爲指導，早在九十年代初，率先創辦文化產業，並使之與長安佛教文化的「無遮」研討和慈善事業相結合，受到佛教內外的普遍關注。由於此類產業取之有道，用之合理，其經營規模、品種、地域不斷擴大，爲在經濟上的「自度度他」作出了貢獻。

長安佛教文化的原始創新離不開以朱士行、法顯和玄奘大師爲代表的一批西行求法的先驅們的滋養，正是他們不畏生死，前赴後繼地去探求印度佛教的眞諦，才使長安佛教文化的原始創新處於時空上和資源上的優勢地位。

玄奘大師們居功至偉！

「宗教師暨志工助人培訓課程」招生中

在全球經濟蕭條、企業紛紛裁員的嚴峻時刻，令人感到徬徨、焦慮、煩惱、不安，您曾想要協助心靈受苦的朋友嗎？您曾用知心解語讓心田乾涸的朋友得到滋潤與支持安慰嗎？邀請您與一群志同道合的夥伴一起實踐自利利他的行動！歡迎您加入佛教觀音線宗教師暨志工助人培訓課程，參與自助助人的行列，共耘生命的福田！

宗　旨：提供一系列心理、社會、諮商、精神疾病等輔導技巧的專業課程。冀望有志者經此培訓，在往後的協談歷程中能更得心應手！

主辦單位：佛教觀音線協會

地　址：台北市松山區南京東路五段二五一號四十六弄五號七樓

時　間：九十九年三月中旬

報名方式：有興趣報名者可上觀音線網站kuanyin@kuanyin-line.org查詢詳細內容。

電　話：（〇二）二七六八-五二五六