

佛法传东土，义门透西天

——藉三部《高僧传》“义解篇”谈佛教义学的几个历史问题

河北佛学院 道法

緒言

“佛教義學研究會”的悄然成立，首先是當代中國佛教學術界的一件大事，將有力促進中國佛教學術新格局的形成；其次也是中國佛教思想史上的一件大事，將在有效繼承中國佛教優秀思想傳統的基礎上，為中國佛教思想的創新性發展作出寶貴的探索與貢獻。故此，筆者為第一屆佛教義學研討會撰寫論文，自當特別審慎。

因應時勢與國運的推遷，今時佛教學者所承擔的歷史任務不同以往，即要高樹中國佛學的主體性，為中國佛教（亦即大乘佛法）的復興提供理論資鑑。要完成這一歷史任務，需要高遠的眼光、空廓的胸懷與含融的氣度。所幸經典具在，古跡昭然，足可為憑，吾輩初倡於今時，後生光大於當來，別開生面，蔚為大觀，可謂古今一律，勢所必然。

當今的中國佛教義學研究，摸清家底非常重要，對中國佛教義學的歷史成就要做到胸有成竹，然後方可談理論創新，否則，極易言不及義甚或閉門造車，以至於造成佛教學術資源的浪費。筆者在個案研究和微觀研究遠不充分的情況下，姑且以三部《高僧傳》“義解篇”中的高僧傳記為憑藉，嘗試就中國佛教義學的歷史成就作一番初步的疏理工作，從中尋繹中國佛教義學的歷史進路，把握中國佛教義學的特質，為深入研究預作準備。

論及中國佛教義學的歷史進路及特質等，百余年來的高僧大德與學術賢哲們已有諸多論定。可是，每個時代的義學高僧都在具體的歷史境遇中面對和解決著屬於他那個時代的理論問題，其理論成就的歷史局限性在所難免。後世學者們也都依各自的立場與識見“循業發現”，總結與評述著佛教義學的歷史進路與過往義學高僧們的理論成就，仁智互見，高下間雜。如今，民族復興有望，文化重光在即，須用新時代的眼光對中國佛教義學的歷史進路及其理論成就重新審視一番，為大乘佛法的復興奠定基石。筆者檢閱三百三十余位義解高僧傳記之後，啟發頗多，概括地談幾點膚淺的意見，供大家討論。

一、中國古代政治環境對佛教義學的影響

政權是一國眾生共業的集中體現，對一國眾生的信仰、精神、思想與文化有著巨大的反作用，在王權至上的中國古代社會，尤其不能忽視或低估政治環境對佛教義學進路無處不在的影響，否則，對佛教義學歷史進路的認識極易陷入盲人摸象的各執一是。中國歷代政權的推動，是佛教傳教播的強大助緣，政權的需要、政權的更迭、政局的變動，對佛教義學的影響甚大。

佛教初傳中國，主要有兩種說法常被提及，一是西漢哀帝元壽元年（前2年），博士弟子秦景憲受大月氏王使伊存口授浮屠經，當代學界把“伊存授經”作為佛教初傳中國的標志。二是東漢明帝永平七年（64年）感夢求法，亦常被視為中國佛教歷史的開端。這兩件與佛教初傳有關的史事無疑都是當時朝廷的官方行為，尤其是漢明帝感夢求法，是一次有預謀、有組織的行動。攝摩騰、竺法蘭以白馬馱經東來洛陽，及譯出佛經《四十二章經》，初“緘在蘭臺石室”（藏書閣閣），未廣流通。這次由朝廷發起的西行求法行動，極有可能與東漢初期的意識形態之爭深相關聯，或因阻力太大，未能成功。

從東漢初以至三國西晉，佛教從上至下，傳播漸廣，影響日著，但歷代朝廷始終只聽西域人立寺奉佛，不准漢人出家，佛教傳播緩慢。降至東晉，在中國北方，先後有三位國主崇重三位佛教大師，對早期佛教的發展和義學傳統的形成影響巨大。

第一位是後趙國主石虎（335—349年在位）。佛圖澄在後趙之境大弘法化，“百姓因澄故多奉佛，皆營造寺廟，相競出家，真偽混淆，多生愆過。”石虎向群臣徵求解決辦法，以著作郎王度為代表的諸多朝臣認為應當循漢魏舊軌，嚴禁趙人信佛，勒令趙人出家者還俗。懾于佛圖澄的神通威德與智慧教化，石虎毅然頒布詔書：“朕出自邊戎，忝君諸夏，至於饗祀，應從本俗。佛是戎神，所應兼奉，其夷趙百姓有樂事佛者，特聽之。”後趙一境遂成佛化之區，不僅百姓因此蒙益，“佛調、須菩提等數十名僧，皆出自天竺康居，不遠數萬之路足涉流沙，詣澄受訓。樊沔釋道安，中山竺法雅，並跨越關河聽澄講說，皆妙達精理，研測幽微。”（《高僧傳》卷九《佛圖澄傳》）培養出一大批佛門義學高僧，為佛教的廣泛傳播準備了法種。因石虎頒布詔書，從此漢人出家合法，高僧可堂而皇之地出入宮禁，佛教從此躋身于主流文化，與儒道比肩，甚至成為主導思想。在後趙政權的支持之下，佛圖澄及其一手塑造的後趙佛教，可以視為中國佛教義學歷史進路的真正起點。佛圖澄逝後，北方陷入戰亂，道安作為佛教魁首率眾南邁，行至新野，道安對徒眾說：“今遭凶年，不依國主則法事難立。又教化之體，宜令廣布。”（《高僧傳》卷五《道安傳》）於是分張徒眾，將從北方帶出來的法種分布於各地。道安本人則率部分徒眾入住襄陽，弘法著述長達十五年。

第二位是前秦國主苻堅（357—385年在位），先後興師取道安與鳩摩羅什。建元十三年（377年）正月，太史奏云：“有星見於外國分野，當有大德智人入輔中國。”苻堅說：“朕聞西域有鳩摩羅什，襄陽有沙門釋道安，將非此耶？”（《高僧傳》卷二《鳩摩羅什傳》）苻堅聞襄陽有釋道安為神器，乃命苻丕率十萬之師攻取襄陽。道安於秦兵攻城之際，不得不再次分張徒眾，其中慧遠南投廬山，後成東晉佛教領袖，道安則為襄陽守將朱序所拘，不得離開。建元十五年（379），

襄陽被攻破，道安隨秦軍西入長安，大弘法化。建元十八年（382年），苻堅又遣大將軍呂光率七萬之師遠伐龜茲，兩年後掠鳩摩羅什東歸，滯於涼州，直到後秦弘始三年（401年），鳩摩羅什終被姚興迎至長安。

第三位是後秦國主姚興（394—416年在位）。弘始三年（401年），姚興遣姚碩德率軍伐涼，呂隆兵敗，鳩摩羅什被迎至長安。姚興尊之為國師，以國力支持譯事，經常親自參預其中，致令長安僧才薈萃，什門弟子號稱三千，育有四聖、十哲等法門英杰。作為中觀學派的大師，鳩摩羅什至長安譯經為時雖僅十年有餘，所譯經論傳誦不絕，所育高徒星布天下，對後世佛教義學尤其是般若學、三論學的發展厥功至偉。

上述三位北方少數民族政權的國主，之所以大力扶持佛教，不遺余力地搜羅佛教人才，顯然與統治思想和文化主導權的爭奪密切相關，卻因此造成佛教於北方亂世的快速傳播，惡劣的政治環境，竟成佛教廣泛傳播的逆增上緣，可謂因緣不可思議。

到南北朝時期，南方與北方的政權大多支持佛教。其中，南方有梁武帝，北方有齊文宣帝大興佛法，可謂極一時之盛。梁武帝（502—549年在位）時代，開善寺智藏（458—522）、莊嚴寺僧旻（467—527）、光宅寺法雲（467—529）號稱三大法師，“開善以《涅槃》騰譽，莊嚴以《十地》《勝鬘》擅名，光宅《法華》當時獨步。”（吉藏：《法華玄論》卷一）可謂各有專長，而皆善講《成實論》，深受武帝推崇，成實之學最為顯赫。入陳，武帝（557—559年在位）支持興皇法朗盛弘三論，大抑《成實》，顯然有削弱前朝意識形態影響的政治意圖。智顛深受宣帝（569—582年在位）、末帝（583—589年在位）崇重，終以獨步千古的止觀禪門獨享法王之尊，成為南方佛教領袖，朝野望風歸伏。隋朝滅南陳後，欲以儒家倫理規範征服南方人心，旋即在南方佛化之區強制推行蘇威所作的《五教》，竟激起原南陳地區大面積的叛亂。

北齊上承東魏，文宣帝高洋（550—559年在位）推崇佛教，使北齊佛教盛況空前。雖然文宣帝偏愛禪法，極為優禮僧稠禪師，還差一點要取締法師，所幸被僧稠勸止（事見《續高僧傳》卷十六《僧稠傳》）。北齊的義學領袖慧光僧統開創地論師南道派，門下弟子眾多，是北齊境內最具影響力的義學派別，一直到隋代餘響不絕。後來地論學派匯入唐代華嚴宗的思想洪流中。

隋文帝（581—604年在位）也是史上著名的崇佛皇帝。為有效控制與利用佛教，開皇十二年（592），文帝敕令選拔精通三學、各有擅長的高僧二十五人分別入住京師各寺主持弘法，即所謂二十五眾，包括講律眾、涅槃眾、十地眾、大論眾等。南陳舊地的義學高僧也多被徵召，道宣謂為“或漏網以東歸，或入籠而北上。”（《續高僧傳》卷十四《慧顛傳》）南陳時的佛教領袖智顛禪師拒不入籠，周旋數年，不得不於應召出天台山之際含恨死節於新昌大佛寺中，天台宗的教勢也因此消沉，直至中唐荆溪湛然才得中興。

入唐，太宗（627—649年在位）、高宗（649—683年在位）兩朝最具影響力的佛門領袖非玄奘莫屬。玄奘於貞觀三年（629年）偷渡出關，西行求法十七年，於貞觀十九年（645）正月載譽歸國，以放棄人身自由的代價，換得唐太宗對譯經事業的有限支持。憑藉皇威，唯識學盛極一

時，并由窺基大成一宗。然而，玄奘晚年積勞成疾，兩度上表請求入山病休而不得允許，在譯成《大般若經》之後，終於身力衰竭而寂於玉華寺中。至武則天（684—707年在位）統治時期，推尊《華嚴經》。應則天之請，實叉難陀從于闐攜取《華嚴經》大本，朝廷組織譯出八十卷本新《華嚴經》。法藏奉欽命講說注疏，儼然成就一宗規模。後有澄觀廣學各宗，累朝尊為國師，先後應詔講說注疏八十《華嚴》和四十《華嚴》，號稱“華嚴疏主清涼國師”，於中唐之世盛弘華嚴一宗，可謂華嚴宗的集大成者。華嚴宗的興盛，對於中唐以後佛教義學的推演影響深遠。及至晚唐，宗密兼承華嚴宗與禪宗，編著《禪源詮集》，“以教三種證禪三宗”，力倡“禪教一致”之說，奠定晚唐五代至宋的佛教義學格局。

五代時局於東南一隅的吳越國王錢弘俶（948—978年在位），向海外求取天台典籍，請天台宗的螺溪義寂法師宣說，為宋代天台宗中興的前緣。又請禪宗最晚成立的法眼宗第三代祖師延壽禪師居杭大弘法化，延壽禪師因應時需，組織編著《宗鏡錄》，集晚唐五代佛教義學之大成。

檢視三部《高僧傳》“義解篇”所載義學高僧的事跡，可知政治環境與佛教義學的歷史進路關涉極深。在複雜多變的政治環境中，佛教經常成為政治思想鬥爭的最前沿，諸多高僧不期然被推到時代的風口浪尖上，處境兇險，往往不得全身而退。政治環境不僅對佛教義學的歷史進路有著具體且重大的影響，而且因為政權的選擇性支持或反對，嚴重影響或制約著佛教義學特質的形成。由於事關重大，問題複雜，大須另著專文甚或專書來詳加研討，茲不贅述。

二、中國古代思想傳統對佛教義學的影響

西漢初期以黃老之學治世，休養生息，經文景之治，國力增盛。武帝（前140—前87年在位）雅好儒術，登極之後，“罷黜百家，表章以六經。興太學，修郊祀，定音律，作詩樂，建封禪，禮百神，紹周後，號令文章煥然。”（覺岸：《釋氏稽古略》卷一）從此改弘更張，以儒治世。大漢民族以儒道為綱骨、二者互為表裏的思想傳統由此奠定。

兩漢之際，佛教初傳，佛典漢譯、注釋與講述，不得不藉用儒道二家的名詞術語，以儒道思想比附佛法，是為格義。東晉義學高僧竺法雅、竺法朗、釋道安等皆曾以格義弘揚佛法。然而格義之法，鑿枘方圓，佛法真義多不彰顯。後來，道安慮及“先舊格義，於理多違。”（《高僧傳》卷五《僧先傳》）乃“削格義於既往，啟神理於來世。”（《續高僧傳》卷十五《義解篇論》）然而，完全脫離已有的文化修養和知識背景，完全用佛教的概念系統來思維佛法，對於初學者來說是極其困難的。慧遠出家前博通六經、老莊之學，出家後師從道安，二十四歲開始講說佛法。有一次，慧遠與聽者反復討論“實相”之義，聽者彌增疑昧，慧遠乃引《莊子》中的道理來類比，聽者迷惑頓釋。從此以後，“安公特聽慧遠不廢俗書。”（《高僧傳》卷六《慧遠傳》）

道安法師深知，格義之法對於準確理解佛法危害很大，果斷棄捨。然而，佛經胡本傳來，必須翻譯，翻譯必損原貌。職是之故，道安法師提出“五失本”：“譯胡為秦，有五失本也。一者胡

語盡倒而使從秦，一失本也。二者胡經尚質，秦人好文，傳可眾心，非文不合，斯二失本也。三者胡經委悉，至於嘆詠，丁寧反覆，或三或四，不嫌其煩，而今裁斥，三失本也。四者胡有義記，正似亂辭，尋說向語，文無以異，或千五百，刈而不存，四失本也。五者事已全成，將更傍及，反騰前辭，已乃後說，而悉除此，五失本也。”

佛法乃是超凡入聖之道，庸俗豈易妄測。道安法師以《般若經》為例，繼“五失本”之後，又提出“三不易”之說，以見其對佛法如履如臨的肅敬態度。道安云：“然般若經，三達之心覆面所演，聖必因時，時俗有易，而刪雅古以適今時，一不易也。愚智天隔，聖人巨階，乃欲以千歲之上微言，傳使合百王之下末俗，二不易也。阿難出經，去佛未久，尊大迦葉令五百六通迭察迭書，今離千年而以近意量截，彼阿羅漢乃兢兢若此，此生死人而平平若此，豈將不知法者勇乎，斯三不易也。”（道安法師：《摩訶鉢羅若波羅蜜經抄序》，《出三藏記集》卷八）

道安法師所楷定的“五失本、三不易”既是譯經原則，同時也是力求準確理解經義的佛教義學原則，不僅被當時的佛教界廣泛接受，還傳諸後世，由此奠定中國佛教義學“本佛、宗經”的總基調。自慧遠以下，諸義學高僧於儒道之學多所賅通，或出身儒學世家，或精通老莊之學，或旁涉百家之言，或洞曉經史墳籍，或擅長詞章翰墨。其於佛法能有所發明，著述講說之際，旁采儒道之學以張教網，亦是教化所須，在所難免。在力求準確翻譯、理解和講說佛經方面，自道安法師以降的佛經翻譯家和義學高僧們所付出的艱苦探索和取得的卓越成就，載諸史冊，有目共睹。

然而，近代以來西學東漸以迄於今，不斷有佛教學者藉口佛經翻譯的“失本”現象以及儒道思想對準確理解佛義的影響，懷疑乃至於抹煞中國古代義學高僧們努力探究和準確把握佛教經義的歷史事實，低估乃至否定中國古代義學高僧們根據化俗需要對佛教經義所作創造性發揮的偉大價值，是今日佛教義學研究所必須面對的嚴峻挑戰，也是中國佛教（大乘佛法）復興的嚴重障礙。

三、大眾的需要對佛教義學的影響

如果非要用幾個詞來描述歷代義學高僧的群體特征，“勤學、善思、妙悟、樂說、立言”，這一組關鍵詞大體可以用來描摹“義解篇”中的高僧們。歷代義學高僧毫無疑問是各個時代的文化精英，是文化潮流的引導者和主力軍，多被視為國寶，諸如前秦苻堅每稱“釋道安是神器”，後秦姚興稱鳩摩羅什“聰明超悟，天下莫二”，陳後主以佛法仰委智顛禪師，唐太宗夸玄奘勝過道安，武則天尊法藏為賢首國師，唐德宗、憲宗累加澄觀“清涼法師”“大統清涼國師”之尊號。

觀歷代義學高僧的修學經歷，廣學大小乘、博通內外典籍者比比皆是，足彰古德為學之勤勉，且悟發天真、悟不由師者多，益顯古德慧解之發達。尤為難能可貴的是，歷代義學高僧們講說弘法不遺余力，為法忘軀者不知凡幾。從諸德講說的內容來看，以講經最為普遍，即使以論師命家者，也畢生講經不輟。凡諸名德講經會上，聽眾動輒成百上千，如智顛兩度金陵講經，皆轟動朝野，極一時之盛。可見義學高僧們刻苦修學佛法，絕非貪圖自得其樂而已，昇座講說也并非圖一

時口快，其源源不絕的修學與弘法動力，實是來自大眾對佛法的熱切需求，故其人率皆不遠千里尋師聽法，學成之後登座宣說，大眾觀聽若市，名震當時，功垂後世。

中國人何以推崇外來的佛法？這是一個饒有趣味的問題，歷代學者眾說紛紜。據《大般若經》，佛則向舍利子說：“舍利子！如是！如是！甚深般若波羅蜜多，我滅度已，後時、後分、後五百歲，於東北方當廣流布。舍利子！我滅度已，後時、後分、後五百歲，彼東北方諸善男子、善女人等，若得聞此甚深般若波羅蜜多深生信解，書寫、受持、讀誦、修習、思惟、廣說，當知彼善男子、善女人等久發無上正等覺心，久修菩薩摩訶薩行，多供養諸佛，多事諸善友，所種善根皆已成熟，由斯福力得聞如是甚深般若波羅蜜多深生信解，復能書寫、受持、讀誦、修習、思惟、為他廣說。”（《大般若波羅蜜多經·難聞功德品》）

佛陀還告訴舍利子，屆時東北方有無量住菩薩乘諸善男子、善女人等，稍稍得聞甚深般若波羅蜜多，即能深生信解，復能書寫、受持、讀誦、修習、思惟、為他廣說。這是因為這些善男子、善女人等已曾親近供養恭敬、尊重讚歎無量如來、應、正等覺及諸菩薩摩訶薩眾，請問如是甚深般若波羅蜜多相應義趣，聽佛說法，久於佛前發弘誓願，得佛授記。

徵諸佛史，佛滅度之後的後五百歲，印度佛教走向衰亡，正值中國唐宋之世，佛教發達，般若經流行。天台宗以般若經為立說之基，“學之以般若，宣之以大悲。”（《隋天台智者大師別傳》）；三論宗亦宗依般若諸經，吉藏作《大品》《仁王》《金剛》等諸般若經疏多種；禪宗東山法門從四祖道信時即“依《文殊說般若經》一行三昧”（《楞伽師資記》），五祖弘忍勸持《金剛般若經》，致使《金剛經》隨禪宗廣行天下，成為抄寫刊刻流行最廣的佛經；慈恩宗窺基號稱百部疏主，亦著有《大般若波羅蜜多經般若理趣分述讚》《金剛般若經贊述》《般若波羅蜜多心經幽贊》，兼弘般若。般若經之廣行中國，在佛法東傳中最为引人矚目。

《大般若經》中佛所說之東北方，案文化興盛、國人聰慧而論，唯有釋為中國，方稱允愜。以此而論，中國人自古即與甚深般若波羅蜜多久結法緣，般若經之譯傳、研習、流行，據之成立宗派，個中淵源，佛陀早有明文懸計。從義學高僧們所講佛經的傳記資料來看，諸部經中，以般若部類注疏解說為最多，般若諸部，又以《心經》《金剛經》的注疏解說為多，此與《大般若經》所說恰可相互印證。

古德講經，茲事體大，儀式隆重，場面壯觀，講師、都講往往都是一時之上選。講者通達經義，代佛說法，都講博采疑難，代眾發問，問答連環，高潮迭起。一會終了，經義既得申張，聽者明理悟道，同霑法益。東晉義學高僧支遁應請到會稽山陰講《維摩經》，支遁為法師，許詢為都講，“遁通一義，眾人咸謂詢無以厝難；詢設一難，亦謂遁不復能通。如此至竟，兩家不竭。”（《高僧傳》卷四《支遁傳》）南陳末年，大成天台宗義的智顛禪師應請再入金陵，講《仁王經》時，僧正慧暉、僧都慧曠、長干慧辯，皆奉勅難問。“難似冬水，峨峨共結；解猶夏日，赫赫能消。”（《隋天台智者大師別傳》）天子聽法欣然，百僚無不盡敬。如此高水準的講經盛會，唐代玄奘、法藏、澄觀等尚足相埒，宋元以降，已不復見。

義學高僧弘法利生，要徑有二：一則講說，二則著述，講說者當世成名，著述者萬古流芳。能當面聆聽義學高僧們講經說法的人數畢竟有限，為了滿足社會大眾修學佛法的需求，注疏解說以廣流通，乃至發揮妙解以成立新論，便成為義學高僧們講說之餘不得不戮力從事的另一項弘法事業，中國佛教義學的發展成果由此得以保存、傳續，匯為寶藏，形成傳統，為今日佛教義學研究提供文獻依據。

簡而言之，社會大眾經久不息且真摯熱烈的佛法需求，是中國古代佛教義學的源頭活水。大眾的需求推動著義學傳統的形成，也滋養著義學成就的取得。當然，大眾佛法需求的時代變遷也改變著佛教義學的歷史進路，乃至不斷塑造著佛教義學的新形態。

四、今日中國佛教義學的發展方向

三部《高僧傳》“義解篇”所收錄三百三十四位義學高僧，顯然並不是從東晉至五代末這六百餘年義學高僧的全部，很多在佛教義學史上做出劃時代貢獻的義學高僧因為其他方面的卓越成就，而被列入“譯經”“習禪”“神異”“明律”“興福”“雜科”等科，著名者如鳩摩羅什、佛陀跋陀羅、玄奘列在“譯經”，慧思、智顛、灌頂列在“習禪”，佛圖澄列在“神異”，慧光列在“明律”，延壽列在“興福”，真觀列在“雜科”。如欲準確把握和切實論述佛教義學的歷史進路與特質等，僅憑這三百多位義學高僧的傳記資料顯然是不夠的，必須廣泛涉獵諸家史籍及仍存世的佛教義學撰述，庶幾得其梗概。

慧皎、道宣、贊寧各作《義解篇論》，對義學的歷史進路各有總結，可資參考。慧皎《義解篇論》說：“中有釋道安者，資學於聖師竺佛圖澄，安又授業於弟子慧遠。惟此三葉，世不乏賢。並戒節嚴明，智寶炳盛。使夫慧日餘暉重光千載之下，香土遺芬再馥閭浮之地。涌泉猶注，寔賴伊人。”顯然認為佛圖澄、道安、慧遠三代是佛教義學的奠基人。道宣《義解篇論》也說：“晉有道安獨興論旨，准的前聖，商擢義方，廣疎注述，首開衢路。”道安法師是中國佛教義學傳統的開創者與奠基人，從古至今，皆無異議。

由道安法師所開創的佛教義學主流，其大致特點，太虛大師概括如下：“1.本佛，可以說是佛本論。就是在他的直承於佛，推本於佛，而非後來分了派別的佛教。佛是總括行果、智境、依正、主伴的，如道安主張以釋為姓，亦是一個表徵。2.重經，因他是本佛的，所以其次便重佛所說的經，亦包括律論，決不以論為主。3.博約，就是他能夠由博覽而約要，一面固須博覽群經，但又要從博覽中抉出諸法的要旨。4.重行，即依所約要旨而本之去實踐修行。由是而即教即禪之主流形成，直承此主流而增長的則為慧遠等；直為根柢滋養者，則為安世高、曇無讖，實叉難陀譯經等。故天台、賢首、宗門下及晚期淨土行諸祖，雖疊受旁流的影響，仍還由保持著這主流而演變下來。”（太虛：《中國佛學》第五章）

太虛大師認為，在義學主流之外，還有所謂“旁流”，即兩個輔助的思潮：“一為承傳龍樹提

婆學系的羅什等；一為承傳無著世親學系的流支、真諦、玄奘等。這二思潮疊曾影響主流起變化，並吸收而又消化在主流裏。”它有著與道安之主流相反的四個特點：“1.本理的，它不像道安的直本於佛，而所本的是空或唯識的理（以整個佛果言，理為境之一分）。2.重論的，因為是本理的，所以他們並不直據佛說的經，只以發揮此理的各祖師所著的論典為重。3.授受的，因為重論，因此它們的思想也便拘入幾部論的範圍內，傳授而承受，不能博取佛一切經而發揮偉大的創作。4.重學的，他們平常都孜孜鑽研講說，而不能往經中摘取要旨去修行證果。”（太虛：《中國佛學》第五章）

太虛大師晚年孜孜以求重建中國佛學，認為中國要重建的佛學是這樣的：“一、普遍融攝前說諸義為資源而為中國亦即世界佛教的重新創建，二、不是依任何一古代宗義或一異地教派而來改建，而是探本於佛的行果、境智、依正、主伴而重重無盡的一切佛法。其要點乃在（甲）闡明佛教發達人生的理論，（乙）推行佛教利益人生的事業。如是，即為依人乘趣大乘行果的現代佛學。”（太虛：《中國佛學》第五章）

太虛大師對中國佛教義學的歷史進路與特質的概括，對中國佛學重建的美好預期，乃出於對中國佛教義學史的精心疏理和義學特質的冷靜判斷，不僅深深影響著現當代佛教的發展，對於當今中國的佛教義學研究也具有直接的指導意義。

太虛大師生逢亂世，三十年左衝右突，成為佛教新派領袖，1943年秋在漢藏教理院講《中國佛學》，最後提出重建中國佛學的計劃，卻缺乏落實的現實條件。而今“作為中華傳統文化的重要守護者和傳承者，當代中國佛教承擔起積極弘揚中華優秀傳統文化的歷史責任，可謂因緣具足、責無旁貸。”（王作安：《在中國佛教協會第九次全國代表會議上的講話》）在這場由國家推動的文化復興大業中，儒道兩家因其純正的“國學”血統，格外受到重視與關照，“國學”教材已經編出，並即將進入國民教育體系，可謂已經搭上中國文化重建的列車。佛教雖然是傳統文化三大家之一，既屬“外來”，又是“宗教”，出身可疑，本非“國學”，自然無緣享受“國學”待遇，不能進入國民教育體系。如今，中國佛教這只曾經的白天鵝，不得不用展翅高飛來向世人證明自己不是丑小鴨。有志於中國佛教（大乘佛法）復興的人們，只有通過自身努力，正本清源，開啟民智，移風易俗，以證明自身存在的合法性與神聖性。

中國佛教以宗經為導首，最終落實於禪法運動，形成解行相應的優良傳統，在具體的時代、地域、人物、學派、宗派中，或偏重於解，或偏重於行，乃至有解無行，有行無解，雖表現各異，終以解行相應為正軌。東晉南朝，盛行講說，偏重義解，梁武帝欲推行禪法而未能成功，直到慧思、智顛在南陳雙弘定慧，大獲成功，南方佛教始推尊天台宗為解行相應之典範。北朝禪法盛過講說，北齊文宣帝欲取締法師而為僧稠勸止，遂得解行並弘於齊境。及到唐初，佛門盛行解說，脫離實行，道宣律師抨擊嚴厲。中唐以後，行門以禪宗與淨土宗為代表，義門則以從行門出而偏重義解的華嚴宗為代表。晚唐宗密、五代延壽皆欲以華嚴義學糾禪宗脫離經教之流弊，匡正之功難敵頹敗之勢。宋代義學以天台中興為代表，兼以華嚴教勢稍振，終歸為禪淨之勢所掩。元明以

靈山海會

2015 年

降，解行相應的傳統率多隱沒難得彰顯。清末民初，佛教義學稍有振作，旋因值法難而再歸沉寂。

佛教義學廢絕久矣，當今之世，大乘法義不張，信解弘通者寡，明珠投暗，人心障蔽。為今之計，唯有從研習、弘揚大乘經典入手。二千年的大乘經典熏習，積淀而成的文化基因經久不絕，大乘經典的權威性、神聖性在今日的社會大眾中仍具有巨大的號召力。努力培養合格的經師，切切實實地去做大眾讀經運動的組織與引導工作，有效提高大眾的佛法素養，才是大乘佛法復興的根基所在。隨著大眾對佛法認知度的提高，大眾對佛法的需要日趨理性真切，無疑會推動佛教健康發展。“臨淵羨魚，不如退而結網。”佛教的未來，繫於切實有效的弘法運動。時不我待，作為當代大乘學人自發成立的學術組織，“佛教義學研究會”走在時代的前列了。

撰於柏林禪寺歸雲庵戒香樓關房

2015 年 7 月 6 日，安居期中

2015 年 8 月 8 日，发表于第一届佛教义学研讨会