



华严“圆融”思想与盛唐佛教气象

■ 府建明

《华严经》的形成经历了由“单行经”至“集成本”的过程,公元4世纪流传在西域,可能在于阆编纂成集。《华严经》的“圆融”思想主要表现为:以“莲华藏庄严世界海”构造“圆融”的宇宙观和本体论;以独特的数字“十”表达“圆融”教义;以“法界”为“圆融”的思想核心。华严宗“圆融”理论构建,以法藏的“六相圆融说”和澄观的“四法界”说为基础,以判教为方法。华严“圆融”学说流行与唐代开放的文化态势、朝廷的着力提倡、寺院经济的坚实后盾等内外动因密切相关,并由此可见唐代佛教的主要精神。

[关键词]《华严经》,华严宗,圆融思想,唐代佛教气象

[中图分类号]B946.4 [文献标识码]A [文章编号]1004-518X(2009)09-0082-05

府建明(1962—),男,南京大学哲学系博士研究生,江苏人民出版社编审,享受国务院特殊津贴,主要研究方向为中国佛教哲学。(江苏南京 210009)

唐代是中国封建社会的全盛时期,而佛教作为其意识形态的重要组成部分,也达到了鼎盛阶段。其时众多佛教宗派相继成立,标志着中国佛教自此走上了独立的发展道路。唐代的佛教宗派大多有高度发展的寺院经济作支柱,它们创建了各自庞大的理论体系,代表了当时哲学思维的最高水平,不仅深刻影响着士大夫阶层,左右时代思潮,而且广为普及,深入民众的日常活动,使许多佛教观念变成大众观念。而“圆融”是此类观念中较为突出的一例。

“圆融”,意为“圆满与融通”或“圆满与融摄”。这个词本无相对应的梵文、巴利文,亦非中国古代传统文献所本有,完全是中国佛教僧人的独特创设。据陈兵先生考证,它最早出现在题为慧思所著的《大乘止观》中,所谓“自性圆融”、“圆融无二”、“圆融无碍法界法门”等。尽管《楞严经》卷十七有“本性圆融,周遍法界,湛然常住”之语,但此经译出时间晚在唐代,教内外对其真伪亦多有争议,故此经“即便出于印度,其中圆融一词,显然是袭用中国佛教界已流行了二百年以上的现成用语”^[1]。

陈兵所论值得参考。而细加追究,问题有二:(一)“圆融”一词尽管为中国僧人所创设,但它的思想资源究竟是来自印度佛学还是为中国传统思想所固有,抑或是两者的结合?(二)“圆融”学说在慧思在那里,仅是一种萌芽,还是已有成熟的形态?这两个问题都是值得深入探讨的,但本文主要对第二个问题略作分析。笔者认为,在慧思那里,“圆融”一词仅是对大乘思想特色的一种概括,尚算不上是一种成熟的学说。真正建立系统“圆融”学说的是天台宗和华严宗,而华严宗的“圆融”学说更为严密和细致,其理论意义和宗教实践意义均为中国佛教诸宗派之最,对中国思想文化的影响也最深。下面着重从《华严经》形成过程、《华严经》“圆融”思想、华严宗“圆融”理论构建及华严宗与唐代政治文化关系等几个方面,分析华严“圆融”学说的形成与特色,以此从一个侧面窥测唐代佛教之精神。

《华严经》(全称《大方广佛华严经》)是华严宗据以

立宗的重要经典,现存有三个译本:其一是六十卷本,由佛陀跋陀罗于东晋义熙十四年至南朝宋永初二年(418—421)译出,世称“六十华严”、“晋译华严”、“旧译华严”等;其二是八十卷本,由唐实叉难陀等于证圣元年至圣历二年(695—699)译出,世称“八十华严”、“唐译华严”、“新译华严”等;其三是四十卷本,由唐般若于乾元二年至贞元十四年(759—798)译出,世称“四十华严”、“贞元华严”等,此本是在《华严经·入法界品》的基础上增广而成的,全称《大方广佛华严经入不思议解脱境界普贤行愿品》,故有些史书不视其为《华严经》集成本。相比较而言,“六十华严”影响最大,也是华严宗真正的宗经。

从翻译史上看,《华严经》的形成经历了一个漫长的过程,先是各种“单行经”(又称“支品”)的广泛流行,最后才有“集成本”(又称“大部”或“本部”)的形成,而其间与其后又有大量与《华严经》思想相类的经典出现,世称“眷属经”。据史料分析,最早的单行经是东汉支婁迦讖译的《佛说兜沙经》,相当于“六十华严”的《如来名号品》;吴支谦译的《菩萨本业经》,相当于同本的《净行品》和《十住品》。到了西晋竺法护时期及稍后,译出单行经的情况明显多起来,有《菩萨十住经》(相当于“六十华严”的《十住品》)、《渐备一切智经》(相当于同本的《十地品》)、《如来兴显经》(相当于同本的《如来性起品》和《十忍品》)、《度世品经》(相当于同本的《离世间品》)、《等目菩萨所问三昧经》(相当于“八十华严”的《十定品》)、“六十华严”未收)《罗摩伽经》(相当于“六十华严”的《入法界品》),而姚秦鸠摩罗什共佛陀耶舍译的《十住经》,后被全部移植成“六十华严”的《十地品》。唐宋之际,陆续仍有重译的单行经出现。凡此说明,《华严经》“大部”不是一时一地的产物,而是在流传中产生的多种单行经的最后结集。这种情况不为《华严经》所独有,但以《华严经》为甚。

《华严经》把许多单行经集成一部整体性的经典,表面看起来结构松散,但内容上却自成系统,前后逻辑亦比较严密,这表明《华严经》集成本是经过有意识地组织和编纂的。该经以“毗卢遮那佛”(“八十华严”译作“卢舍那佛”)为信仰的核心,以普贤菩萨为实践佛旨的代表,以文殊菩萨为沟通大乘般若理论的代表,以善财童子为深入法界、利益众生的代表,由此将全新的菩萨行和世出世间思想贯穿于全经。关于该经的哲学理论,杜继文先生总结有四:一、以光明崇拜为中心,确立卢舍那佛的法身地

位,构成遍在于世间一切事物的客观唯心论;二、以文殊师利为理论代表,采取“般若性空”的怀疑论,而与当时盛行的大乘思潮接轨;三、明确“三界唯心”的观点,开唯识学的先声;四、提出“心性本觉”的“性起”说,此点经华严宗的发挥而成为中国佛教哲学的主流。^{[2](P156)}所以说,在流行的汉译诸大乘经中,《华严经》是最具特色的一部,它既继承了般若类经的“破执显正”,又绍绪了《法华经》的“开权显实”,并吸收了《解深密经》的“心识缘起”。从思想体系上分类,般若类经属大乘空宗,而《法华经》和《解深密经》属大乘有宗,而《华严经》则是调和此两宗的产物。

关于大乘诸经产生的具体时间,现在已无从细考,学术界大多是据各经的思想内容及当时印度和西域佛教相关流行的情况进行推断。多数的观点认为,般若类经典是最早出现的一批大乘经典,大约在公元前2世纪左右相继出现,其思想特质是重在破小乘说一切有部,故力主“扫相破执”;而《法华经》形成的时间稍晚,大约在公元1世纪前后,其所以强调“开权显实”,是因其时大乘的思想已基本确立,从宗教需要出发,肯定“诸法实相”的真实性已变得必要。《解深密经》一般被视作中期大乘经,形成的时间与《法华经》相当,产生的社会根源也相类似,而思想根源则有别。至于《华严经》,撇开各单行经形成和流传的不同情况,其集成本的出现应在上述诸经之后。另外,据近代学者考察,除《入法界品》和《十地品》之外,尚未发现《华严经》类的任何梵本;由此推断,《华严经》当是公元四世纪流传在西域,可能在于阗编纂成集的^{[3](P196-197)}。这也决定了该经思想的独特性和丰富性。

二

如上所述,《华严经》是调和大乘空有二宗思想的经典,其体系虽然庞杂,但核心是论述佛与众生的关系问题,即把深入众生、利益众生和向众生学习定为自己的根本任务。据此,在说明佛与众生以及众生与众生的关系上,该经发展了独具特色的普遍联系的思想,用“一即一切”、“一切即一”和“相即相入”等概念,突破时间与空间的局限性,将事物的彼与此加以联结和涵容,从而形成了广阔无际、层层无尽的普遍联系的世界之网(经谓“因陀罗网”)。这种思想就是华严宗人力倡“圆融”学说之渊藪。当然,《华严经》的这种“圆融”思想,其根本目的是为其“普贤行”服务的,这也是其宗教实践意义之所在。但论述其神话构想和宗教价值观并非本文任务,

故在此着重对其“圆融”思想的特点稍作申述。

《华严经》的“圆融”思想主要表现在如下几个方面：

(一)以“莲华藏庄严世界海”构造“圆融”的宇宙观和本体论

“莲华藏庄严世界海”(简称“华藏世界”)是《华严经》着力构造的一个以卢舍那佛为教主的佛国。它是一个广袤无际的世界群：八方与上下各有十方世界，各十方世界之外还有不可数世界，故世界之多，范围之广，唯有用“海”可以譬喻。“莲华藏”的“藏”，本义为仓库，这里也作计量用，表征这样的世界中，莲花充满，只得用“藏”来表达。如此形容佛国之大，是其他佛经所没有的。而该经中描绘此佛国之富贵圆融的气象，更是不堪胜引。该经对卢舍那佛的赞美也极其能，如：“卢舍那佛成正觉，普照十方诸世界。寂灭无相无照现，见佛身相如浮云。一切众生莫能测，如来法身禅境界。(《世间净眼品第一》)卢舍那佛成正觉，放大光明照十方，诸毛孔出化身云，随众生器而开化，令得方便清净道。(《卢舍那佛品第二之一》)相对于其他佛经，《华严经》的创新在于：集中把法身限定在卢舍那佛这样一个具体的佛身，从而把‘法身’和‘报身’、‘化身’统一起来，使其具有了三位一体的特性。”^{[4](P27)}这样，为融通本体界和现象界奠定了理论基础。

(二)以独特的数字“十”表达“圆融”教义

《华严经》中一个引人注目的数量是“十”，如“十住”、“十行”、“十无尽藏”、“十回向”、“十地”、“十明”、“十忍”等。除《入法界品》外，其他各品的内容也大多通过“十”的分类加以敷演。《佛不思议法品》由二十个“十种法”组成，《离世间品》约由二百个“十种法”组成。这个“十”，在《华严经》中象征着全体、圆满与和谐。它是否受到泛希腊化时代的“十进制”的影响，还有待研究。但自此以后，一向偏爱用“六”、“八”或“九”等数字形容圆满与和谐的中土，也开始接受这个数字了。

除了“十”，《华严经》还常用“一”表示个体、部分，故有“一”与“多”这对范畴；“十”或为“一切”的代称，故又有“一”与“一切”这对范畴。所以“多”与“一切”等，也是《华严经》常用的数量词。如《普贤菩萨行品》谓：“一切世界入一毛道，一毛道出不可思议佛刹；一切众生身悉入一身，于一身出无量诸身……一切诸相悉入一相，一相入于一切诸相……一切语音入一语音，一语音入一切语音。”如此等等，都为后来华严宗创建教义所引用。

(三)以“法界”为“圆融”的思想核心

“界”是早期佛教的“三科”(蕴、处、界)之一，分为三组十八类，总称为“十八界”，即“六根”(眼、耳、鼻、舌、身、意)、“六境”(色、声、香、味、触、法)和“六识”(眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识)。早期佛教用以概括世界的一切物质现象和精神现象。大乘佛教兴起，“界”的内涵不断丰富。《华严经》更是突破“十八界”的传统分类，将“界”运用到了最具普遍性的事物上，如“世界”、“众生界”、“法界”、“虚空界”等，而“法界”的特色最为鲜明。

《华严经》所谓的“法界”既指“佛法界”，也指“事物界”，而且两者都含有令事物得以产生的原因及其存在领域这两层含义，或者说，法界就是各有界限的事物，并具有为他事物作因的功能。而“法界”由于可以被人格化，似乎是独立于意识的客观实体，那就是“法身”；它有时又遍在于一切事物之中，成为事物最普遍的共性，那就是“法性”；它有时还被限定在每个众生那里，叫做“如来性”(亦即“佛性”)。所以，在《华严经》中，“法界”既是现象界又是本体界，既是轮回世界又是解脱世界，既是现实世界又是理想世界，而佛教的全部活动也就是“即事即理”、“即俗即真”、“即秽即净”。从这个意义上说，“法界”是贯穿《华严经》全部理论的主线，是支撑《华严经》全部思想的脊骨，也是华严宗人赖以立宗的基础。

三

按魏道儒先生的观点，“华严经学”与“华严宗学”是两个不同的概念，然而，“无论在义学僧众还是士大夫中，存在着一个普遍现象，即把华严宗学与华严经学视为同一个内容。他们所奉是《华严》，所悟是华严宗教旨；所读是《华严》经文，所释全依唐代华严注疏。”千余年间，极少有人自觉认识到华严经学与华严宗学的差别。^{[4](P10)}这个观点是有一定启发意义的。不过，“华严经学”与“华严宗学”两者的理论精神，从总体上讲还是一致的，指出它们的区别时，也要看到它们的内在关系。

自《华严经》在中土译出，便有相应的传习僧人，其中南北朝时围绕《十地经论》(解释《华严经·十地品》之作)而形成的地论师，就盛极一时。然而，“我注六经”的风气中外皆然，《十地经论》在分析《华严经》惯用的十句式语法时，即创用了“六相”(总、别、同、异、成、坏)的概念。这个概念后又被中土研习的僧人称作“大乘之渊纲，圆通之妙门”(净影慧远语)，并发展出“六相圆融”的学说。对“六相圆融”阐述最全面的是华严宗实际创始人法藏。法藏在《华严金狮子章》中以“金狮子”为喻概括“六

相”大意：“师子是总相，五根差别是别相；共从一缘是同相，眼耳等不相滥是异相；诸根合会是成相，诸根各住自位是坏相。”这是说：“总相”与“别相”是整体与部分的关系；“同相”与“异相”是同一与差别的关系；“成相”与“坏相”是和合与离散的关系。这三对范畴可以用于一切事物（法）之中，但这里尚没有与“圆融”相结合，真正阐述“六相圆融”思想的是在《五教章》卷四中。法藏说：“一即具多名总相，多即非一是别相；多类自同成于总，各体别异现于同；一多缘起理妙成，坏住自法常不作；唯智境界非事识，以此方便会一乘。”通俗地讲，从佛智看来，所有事物都处于“总别相即”、“同异相即”、“成坏相即”的圆融状态，一切的差别也随之泯灭，这就是所谓的“六相圆融”。

与“六相圆融”紧密相连的是“四法界”学说，这是由法藏弟子澄观完整提出来的。所谓“四法界”，即“事法界”、“理法界”、“理事无碍法界”、“事事无碍法界”。把现象界和本体界概括成“事”与“理”这对范畴是华严宗人的独创，是域外佛教思想与中国传统思想相结合的产物。而纵观“四法界”，其中最精妙的是“事事无碍法界”之说（虽然澄观自己特别重视“理事”一对），因为“理事无碍”尚属理性可接受的范围，而“事事无碍”的确只能借助“不可思议”之佛智。进而言之，只有“事事无碍”，“圆融”之说才是彻底的和天衣无缝的。由此联系天台宗的“圆融”学说，智顓提出“圆融三谛”，即用“空”、“假”、“中”三谛观之，一切法都是“缘生”，故而是绝对平等，这是继承中观派的“二谛”说和慧思的“一心三观”说而来的，其精神实质是“极端主张一切法平等……不可思议并非神秘，不过表示这是无待的、绝对的而已”^{[15]（P331）}。此点与华严宗的“圆融”观有着较大的区别，对宗教信仰和宗教实践的作用也有不同的影响。

在中国佛教史上，以“圆教”标榜本宗的是天台和华严两家，这是与它们各自力倡“圆融”学说有关的。天台宗以“藏、通、别、圆”四教说（据智顓《四教义》），判自宗所奉《法华经》为“纯圆”之教。华严宗以“小”、“初”、“终”、“顿”、“圆”五教说（据法藏《华严金狮子章》），判自宗所奉《华严经》为“圆教”中的“别教一乘”。这都是把自宗置于最高的位置。判教在佛教诸宗派中是一个常例，本不稀奇。令人感兴趣的是天台和华严各自把自宗判为“圆教”，这反映了圆融思想的进一步深化。因为在天台宗人和华严宗人看来，“圆教”之名表明自宗宣说的是大乘究竟之理，圆满具足，圆融无碍，举一全收，为佛法之

极致。这是褒自贬他最有力的武器，同时也体现了融摄他宗、维护佛教整体的宽阔胸怀。

四

公元618年，唐王朝建立。唐朝接受隋朝覆灭的历史教训，采取了一系列发展生产、稳定民心、巩固社会秩序的政策，出现了史上著名的“贞观之治”和“开元盛世”，形成了为后人所称道的“大唐”气象。

据近代史家考证，李唐氏族出于蕃姓。此种原由，遂使李唐立国以后，除悉取周隋旧制外，并渗以诸种外来成分，使唐代政治起始便呈现出开放的态势。而大量流寓长安的西域人，更给唐代的生活和文化注入了鲜活而多彩的养分。据向达先生所考，其时流寓长安的西域人大致为四类：一是魏、周以来入居中夏者；二是逐利东来的“胡商”；三是来华传教的僧侣；四是慑于唐威而入质的诸国王室子侄。流寓民众所涉及的国家和地区：先及葱岭以东于阗、龟兹、疏勒诸国，然后中亚、西亚，如昭武九姓以及波斯诸国。观于此辈，而后西域文明流行长安，其性质之复杂，亦可概见矣。^{[16]（P4）}由此说明，有唐一代，是一个政治较开明、社会较开放、思想禁锢较少、文化丰富多彩的封建朝代，特别是唐初到开元的百余年间，此种情况尤为明显。

唐代诸帝对儒释道三教关系的安排，总体上是采用“以儒教为主体，调和并用”的政策。但由于上述所说的原因，以及其他政治和社会因素，甚至统治者个人的喜好，各个朝代在执行过程中往往各有侧重，这就给三教均提供了发展的空间。初唐时，李唐王朝为抬高自身的门第，攀附道教教主李耳为先祖，提出“老先，次孔，末后释宗”的政策。但贞观之时，太宗李世民就对佛教倍加青睐，突出的表现是优礼高僧玄奘。不过，他之优礼玄奘，“实亦由于爱才，故曾两次请法师还俗，共谋朝政。此则劝人弃缁还素，与梁武帝之舍身归佛者，自迥不相侔也”^{[17]（P18）}。高宗、中宗、睿宗诸帝提倡和利用佛教的风气不断。至于武则天扶植华严宗，玄宗尤崇密宗，更是中国佛教史上的重要事件。

由于唐代诸帝对佛教的青睐和扶持，唐代形成了发达的寺院经济。唐代的寺院大致有两类：一类是朝廷敕建的“国家大寺”，如长安西明寺、慈恩寺等；一类是王公贵族和士大夫布施的精舍，如诗人王维即舍辋川“别业”为清源寺。前者的隆遇最甚，“除口分地外，别有敕赐田庄，所有供给，并是国家供养”（《法苑珠林·祭祀》）。后

者虽有逊色,然每每草堂台榭、果园竹林一应俱全,令人“梦里不知身是客”。这种由政治庇护、财经资助的寺院,一旦有了独立经营的权利,立即从事越州跨县的兼并,形成庄院式寺院经济。“庄院式的大寺院经济,是中国佛教宗派得以形成和发展的重要因素。只有在强大的经济实力支持下,才能为创造发达的宗教哲学体系提供丰富的学术资料和学术气氛,并使这种学术水平持续下去,得到丰富和更新,从而培养出一大批有学问的僧俗弟子,组成比较稳固的、有独立性格的教团。”^{[18](P248)}

应该说,唐代佛教各宗派的创立,正是如上分析的诸因素之共同作用的结果。开放的文化态势、朝廷的着力提倡、寺院经济的坚实后盾,使得“夷夏”之防不再那么严密,各种学说可以自由竞争,确宗立派也成为可能。现学术界较为公认的中国佛教八大宗派,其中除天台、三论两宗创立于隋朝,其余六宗皆创立于唐朝,这充分展现了“大唐”的气象。进一步讲,正是由于各宗派的竞起,便产生了调和佛教内部诸说的需求,而华严“圆融”学说又适逢其时,故而一时滥觞。后来密宗把佛教内部诸宗的统一进一步推广到儒释道三教的调和上,就是这种精神的延续。

前面已经说过,华严宗的发达在很大程度上有赖于武周的鼎力扶植。武则天在法藏二十八岁时,即命其在太原寺开讲《华严经》,她自己多次屈尊听讲,后又诏令实叉难陀重译《华严经》,凡此种种,都对《华严经》的传播和华严宗的壮大产生了重大影响。但武则天的支持是一个外因,甚至是一个偶然因素。《华严经》突出的“圆融”思想和华严宗人创造性地构建的“圆融”学说,反映了廓大的“盛唐”气象,满足了时代的需求,也满足了佛教自身发展的需求,这才是其流行的根本动因。正如潘桂明等所言:“此宗所奉的根本经典《华严经》,把世界描述为无穷无尽、恢宏廓大的圆满境界,其中以‘法界’为

总相,统摄万有,而万有又各自独存,‘圆融自在’,这一思想,颇能表现盛唐时期整个国家博大雄浑和涵容万象的气势。”^{[19](P130)}从这个意义上讲,“圆融”一词的确可视为唐代佛教的基本精神。

华严宗作为一个宗派,延续的时间并不长,但华严“圆融”学说则绵延不绝,中唐以后为勃兴的禅宗所吸收,并由此影响到宋明理学和中国文化的其他方面。这是值得注意的现象,也是值得中国哲学史界反复研究的课题。

[参考文献]

- [1]陈兵.中国佛教圆融精神的当代意义[J].中华文化论坛,2004(3).
- [2]杜继文.汉译佛教经典哲学[M].南京:江苏人民出版社,2008.
- [3]任继愈.中国佛教史(第3卷)[M].北京:中国社会科学出版社,1993.
- [4]魏道儒.中国华严宗通史[M].南京:江苏古籍出版社,1998.
- [5]吕澂.中国佛教源流略讲[M].北京:中华书局,1979.
- [6]向达.唐代长安与西域文明[M].北京:三联书店,1987.
- [7]汤用彤.汉魏两晋南北朝佛教史[M].北京:中华书局,1982.
- [8]杜继文.佛教史[M].南京:江苏人民出版社,2006.
- [9]潘桂明,董群,麻天祥.中国佛教百科全书(历史卷)[M].上海:上海古籍出版社,2000.

【责任编辑 龚剑飞】