

從華嚴經學到華嚴宗學

魏道儒

中國社會科學院世界宗教研究所副教授

提要

本文分三部分論述從華嚴經學到華嚴宗學教理的轉變過程及其原因。一、「晉譯華嚴」譯出後，華嚴學僧逐步對其學說多途創用，或運用於宗教儀式，或貫徹於修禪實踐，或憑之考教經典、探討義理，或賴以佐證某種信仰的合理，為華嚴經學在中國思想界紮根奠定了基礎。二、《地論》的譯出，為研究整部《華嚴》提供了新思路，開闢了新領域。側重研究《華嚴》的地論師受到新資料的啟示，在探討華嚴義理方面不斷創新，特別是通過揭示原經形象描述的象徵含義，提出具有宗教哲學意味的概念，闡述其華嚴思想，促成了華嚴學從形象描述的宗教文學向概念分析的宗教哲學的理論轉型，為華嚴宗教理的建立指明了方向。三、唐代華嚴學僧在全面繼承前人研究成果基礎上，建立了前所未有的華嚴概念體系。從華嚴經學到華嚴宗學的轉變，是在中國傳統思想文化誘導下發生的理論創造過程，是哲學化的過程。它從啟動到結束，有賴於多種因素的綜合作用，但最根本的動力，源於中國思想文化中固有的不迷經、崇理性、尚創新的精神。

關鍵詞：1. 《華嚴經》 2. 華嚴宗 3. 哲學

從華嚴經學說過渡到華嚴宗學說，是佛學所經歷的一個頗具典型意義的中國化過程。概括言之，多途創用「晉譯華嚴」，實現華嚴經學的理论轉型，建立和完善華嚴宗教理體系，構成了華嚴經學在中國被認識、被創用、被變革和被重塑的核心內容。就其本質而言，從華嚴經學到華嚴宗學的轉變，是在中國傳統思想文化誘導下發生的理論創造過程，是哲學化的過程。它從啟動到結束，有賴於多種因素的綜合作用，但最根本的動力，源自中國思想文化中固有的不迷經、崇理性、尚創新的精神。

—

佛馱跋陀羅譯《華嚴經》始於東晉義熙 14 年 (418)，畢於劉宋永初 2 年 (421)。此經習稱「晉譯華嚴」或「六十華嚴」，是域外傳入的華嚴經學成熟形態的第一個載體，也是唐代華嚴宗人創教的主要經典依據。

《華嚴經》譯出於南方，初期流傳地區也是以南朝宋齊京城為中心。這個集成本與前出華嚴類單行經的不同社會境遇，首先表現在它受到上層社會，特別是皇室成員的青睞，從而迅速向社會各階層傳播。當時弘傳《華嚴》的主要力量，不是參加佛馱跋陀羅譯場的眾弟子，就是直接或間接受其影響的僧人。他們雖然沒有把《華嚴經》作為樹立信仰、講說弘揚和修行實踐的唯一典據，但已對其學說多途創用：或運用於宗教儀式，或貫徹於修禪實踐；或憑之考校經典、探討義理，或賴以佐證某種信仰的合理。

劉宋時期支持弘揚《華嚴》的重要人物是劉義宣。他曾師事譯經名僧求那跋陀羅 (394~468)，446 年出鎮荊州時，攜其同行。劉義宣鼓勵求那跋陀羅講《華嚴》，使該經傳播到京城以外地區。

南朝齊最注重《華嚴》的是蕭子良 (460~494)。他曾抄《華嚴經》十四卷。¹ 從後代對這類抄經本子的評價推測，他可能不是忠實擇要抄錄經文，其中或許加入了自己的見解。² 他還抄有《十地經》一部，十卷，《華嚴經》六卷。³ 撰有《華嚴瓔珞》，「標出世之術」。⁴ 特別值得重視的，是他撰有《華嚴齋記》一卷。唐法藏謂此書乃「敘法會之致，並可以垂鏡來葉不刊之勝躅也。」⁵ 由此看來，當時已舉辦「華嚴齋法會」。蕭子良專門著書記其盛況，規模應不會小，反映了《華嚴經》在南朝所具有的社會影響。

1 《祐錄》卷 5〈新集抄經錄〉。

2 隋法經《眾經目錄》卷 2 謂：「自《華嚴》至此二十三經並是南齊竟陵王蕭子良輕悉自心，於大本內或增或損，斟酌成經，違反聖教，荒亂真典。故附偽末，用戒後人。」

3 《祐錄》卷 12〈自書經〉。

4 《祐錄》卷 12〈齊太宰竟陵文宣五法集錄序〉。

5 《華嚴經傳記》卷 1。

慧觀與佛馱跋陀羅同至建業，受其影響較大。在他的判教理論中，給《華嚴經》以凌駕全部佛經之上的最高地位。他只把《華嚴》列為「頓教」，謂此經「但為菩薩具足顯理」。⁶ 判教是對全部佛教經典和學說劃分等級，體現判教者對所信奉教義的態度，反映他與別派的思想分歧。慧觀的判教具有獨尊《華嚴》（為頓教），抬高《涅槃》（在漸教中最高），貶抑《般若》（僅高於小乘）的特點。這正是日後華嚴學派的主導思潮。

法業曾參加過《華嚴經》的翻譯，擔任筆受。他並不滿足於從漢文研究此典，而是通過學習梵文，從兩種文本對照中研究。這種傳統日後在某些華嚴宗人那裡得到繼承和發揚。在聽講和研究的基礎上，法業撰寫《華嚴旨歸》兩卷。同時，他也注意宣講，「敷弘幽旨，鬱為宗匠」。在他講經時，「沙門曇斌等數百人伏膺北面，欽承雅訓。大教濫觴，業之始也。」法業被唐代人推為研究和宣講《華嚴》的第一人。當時，這部卷帙甚巨的經典剛譯出，對它的研究處於起步階段，不可能有較為系統、深入和細緻的探索，所謂「以希聲初啟，未遑曲盡，但標舉大致而已」。⁷ 「標舉大致」可能既是法業《華嚴旨歸》的特點，也是他宣講此經的特點。

另一批接受《華嚴》的僧人出自玄高一系。玄高曾從佛馱跋陀羅修習禪法，此系僧眾也間接受到後者的影響。玄高的弟子玄暢（416~484）精通義理，重視禪定，且是一位能「舒手出香，掌中流水」的神異僧。元嘉 22 年（445），他遵玄高遺命南下揚都，因講《華嚴》，「三論」而為宋文帝所重，知名朝野。鑒於「《華嚴》大部，文旨浩博，終古已來，未有宣釋。暢乃竭思研尋，提章比句。傳講迄今，暢其始也。」⁸ 玄暢研究和宣講《華嚴》已經比較細緻了。

能夠集中反映此派僧人創用《華嚴》的代表人物，是玄暢的弟子法期。法期十四歲出家之後專以禪為業，遇玄暢後，仍向這方面發展，依《華嚴》習禪，體驗其中所講的禪定神通境界。據載，他「後遇玄暢，復從進業。及暢下江陵，期亦隨從。十住觀門，所得已九。有師子奮迅三昧，唯此未盡」。「師子奮迅三昧」是《華嚴經》中提到的。此「三昧」是以獅子不畏群獸的威猛之相，比喻得此三昧者能降伏外道異端，教化眾生。但是，認為「未盡」此三昧就標誌著十住觀門只得到九成，即達到第九住，卻是《華嚴經》中沒有的內容。法期大約是依照玄暢對《華嚴經》「提章比句」式創造之後形成自己的禪法理論，所以玄暢對他大加讚賞：「吾自西涉流沙，北履幽漠，東探禹穴，南盡衡羅，唯見此一子，特有禪分」。⁹ 把《華嚴》運用於修

6 吉藏《三論玄義》卷上。

7 《華嚴經傳記》卷 2。

8 《高僧傳》卷 8 本傳。

9 《高僧傳》卷 10 本傳。

禪方面，必須經歷再創造的過程。因為，《華嚴》基本不講修習禪定的具體操作程序，而是大講修禪所可能獲得的諸種神秘境界。所以，《華嚴》所講禪法具有不能直接模仿的特性，需要結合其它類禪經內容才能付諸實踐。此後一些依《華嚴》修禪的僧人，都具有進一步創造的特點。

《華嚴經》譯出後，相當長時間在北魏流傳不廣。北魏初期，某些精通《華嚴》的學僧紛紛南下，在劉宋京城腹地建立傳法據點，使北方華嚴學更處於極端沉寂狀態。從北魏孝文帝（471~499）東遷洛陽前後開始，史籍中出現了有關《華嚴》研究和弘揚情況的點滴記載，其事件的發生地多與五台山和洛陽聯繫，其記述往往與神話交織。

傳說北魏太和（477~499）年初，代京閹官劉謙之崇奉《華嚴》，只身入五台山，撰《華嚴論》六百卷。一般認為這是始自隋代的虛構。另外，太原晉陽人靈辨（476~522）於北魏熙平元年（516）在五台山始撰論注解《華嚴》，後應孝明帝靈太后之請入洛陽，於神龜3年（520）撰成《華嚴論》一百卷。據唐法藏說，靈辨弟子道昶、靈源、曇現等抄寫此論，使其流布道俗。永淳2年（683），至相寺沙門通賢等人在并州童子寺「見此論本」，帶回長安，抄寫流通。¹⁰ 此後，沒有人再提及該論。以上兩種大部頭的華嚴研究著作是否存在過是可疑的。

曇無最是位神話人物，傳說他在洛陽講《華嚴經》。¹¹ 北台智炬曾師事曇無最，平生講《華嚴》五十餘遍。¹² 以上兩人都活動於菩提流支譯《地論》前後。

北齊天保（550~559）中，鄴都天平寺有僧名真玉，生而無目。他既對當時「義學星羅」的情況不滿，主張念佛修行；又對只乞求往生西方佛國的淨土法門不滿，主張轉生蓮華佛國。據說他「忽聞東方有淨蓮華佛國華嚴世界，與彼不殊」，於是他認為：「諸佛淨土，豈隔方隅？人並西奔，一無東慕，用此執心，難成回向，便願生蓮華佛國」。¹³ 這是宣揚華嚴淨土信仰，是日後華嚴信仰的一個組成部分。

顯而易見，上述發生在北朝的解經或依經修行的事，虛構成份甚多，但它們也反應了一種情況：在《地論》譯出前後，華嚴學開始盛行。在地論派之外，不乏研究和弘揚《華嚴》的僧俗人士。

二

北魏永平元年至4年（508~511），菩提流支等人在洛陽譯出《十地經論》（以

10 《華嚴經傳記》卷1。

11 《洛陽伽藍記》卷2〈崇真導〉，卷4〈融覺寺〉。

12 《華嚴經傳記》卷1。

13 《續高僧傳》卷6本傳。

下簡稱《地論》)十二卷，標誌著華嚴經學獨立流布時代結束，由此進入經學與論學交融發展時期。¹⁴ 興起於南北朝後期的地論派，一定程度上受域外傳入的華嚴論學影響，開啟了華嚴學的理论轉型過程。

《地論》只是解說《華嚴經》中的《十地品》，並非解釋全經。但是，它對原經某些特點、概念、命題及段落或提示、或強調、或活用、或引伸，為研究整部《華嚴》提供了新思路，開闢了新領域。

首先，《地論》提示《十地經》的某些特點，並作初步發揮。對「十」的重視，不僅是《十地經》的特點，也是整部《華嚴》的特點，這早已為人們所認識，但並沒有人追究原因。《地論》在詮釋「十億佛土」這個出現頻率極高的詞時指出：「何故定說十億佛土？為說十地故，此經如是多說十數。」¹⁵ 把《十地經》多說「十」的原因歸結成為了講「十地」，此說並未受到以後研習者的重視，但《地論》提出的為什麼此經多說「十」的問題，卻是以後探索的重要內容。

其二，《地論》釋義中的發揮和引伸。《十地經》講「三昧」的地方極多，《地論》解釋金剛藏菩薩「承佛威神」，「入菩薩大乘光明三昧」一句時說：「入三昧者，顯示此法非思量境界故。」菩薩之所以要「入三昧」，即進入禪的冥想狀態，在於這種狀態乃是「非思量境界」。這種不可思議的境界正是菩薩的神通境界，也是佛的境界。這種解說，可謂點出了《華嚴經》著力構造禪定境界的本質和目的。然而，《地論》並沒有就此止步，它進一步指出：「此三昧是法體」。¹⁶ 把禪定境界視為諸法本體，使「三昧」具有了產生萬事萬物的本體意義。這是《地論》在釋經過程中的哲學化傾向。

其三，《地論》對某些學說的活用。「六相」的名目原出自《十地經》，原經文籠統地把它們作為諸種「助道法」，即作為對菩薩修行和教化的輔助手段和靈活措施(方便)、至於六相各自的具體內容，經中沒有明言。《地論》於此段下注：「方便者，如《經》總相、別相、同相、異相、成相、壞相故」，¹⁷ 等於沒有解釋。《地論》集中談六相的地方，是將其運用於分析十句排比的句式：「一切所說十句中，皆有六種差別相門，……六種相者，謂總相、別相、同相、異相、成相、壞相。總者是

14 在《地論》譯出前，還有鳩摩羅什譯出《十住毗婆沙論》，解釋《十地品》中第一地和第二地部分內容。原經一地和二地主要講小乘佛教的教理，所以《十住毗婆沙》所提問題及回答多是局限於小乘教義，解釋名詞術語多引《阿毗曇》，並無多少發揮。至於所談菩薩行，反而成了點綴。因此，它在華嚴學發展中的影響就微乎其微。

15 《地論》卷 1。

16 《地論》卷 1。

17 《地論》卷 3。

根本入；別相者，餘九入。別依止本，滿彼本故。同相者，入故；異相者，增相故。成相者，略說故，壞相者，廣說故。」¹⁸ 六相分為三對，從三方面講第一句與其餘九句在內容上的關係。「總相」，指第一句從總的方面講「根本入」，「別相」，指其餘九句分別講「九入」。這九入都是圍繞第一句的「根本入」講的，沒有超出第一句的範圍。也就是說，第一句和其餘九句是總分關係。「同相」，指第一句講「入」，其餘九句也講「入」，具有同一性，「異相」第一句講的「入」與其餘九句講的「入」有差別，因為第一句是「根本入」，其餘九句是「攝入」等，是在第一句基礎上的增加。這一對是講第一句與其餘九句既有同一性又有差別性。「成相」，指第一句是簡要講；「壞相」，指其餘九句是展開講。《地論》通過對「六相」的活用，把《十地經》中作為概括「助道法」的六相轉變成一種語法概念。

習稱的「地論派」，既有師承方面的含義，又有教理方面的含義。就師承法系言，指出自道寵、慧光兩系，活動於南北朝後期至唐初的一批僧人；就佛學理論言，指其中研究和弘揚《地論》的學僧。在這兩系僧眾中，只有一部分人側重《地論》及其《華嚴經》。正是這部分被稱為「地論師」者，構成了有師承法系，有理論特點的「華嚴學派」。他們借鑒《地論》研究《華嚴》，受到新方法的啟示，對《華嚴經》的發揮就超出前代所有研究者。

地論師也是多途創用《華嚴》，其中最突出的貢獻，是他們在探討華嚴義理中的創新。慧遠聯繫《地論》提出的六相說，是創用華嚴的一個典型例證。慧遠一開始就聯繫《地論》沒有講清楚的地方，解說六相在什麼意義上立論，即六相的適用範圍：

六種相者，出《華嚴經·十地品》也。諸法體狀謂之為相……此六乃是諸法體義。體義虛通，皆無不在。義雖遍在，事隔無之。是以《論》言：「一切十句，皆有六相。除事，事謂陰界入等。」陰界入等，彼此相望，事別隔礙，不具斯六，所以除之。若攝事相以從體義，陰界入等，一一之中皆具無量六相門也。

「相」指諸法的「體」狀，而不是「事」狀，六相乃諸法的「體」義。這個強調表明，六相是從萬有（諸法）的本體或本質方面立論的，以六相認識和分析事物，只能適用於「體」相同的事物之間。儘管一切現象或事物都有其質的規定性，所謂「體義虛通，皆無不在」。但是，離開「體」之後，專就「事」而言，就不能講「六相」，所謂「義雖遍在，事隔無之。」這就是說，離開具有同一性的「體」，就不能談論具有差別性的「事」。

18 《地論》卷 1。

《地論》並沒有強調這一點，所以它講「除事」，即排除用六相來分析和認識「陰界入」等「事」時，上下文就不清楚，慧遠專門就此解釋。六相依「體」才能成立，而「陰界入」是三類「事」之間的關係，所以它們「不具斯六」，即不能以「六相」來「圓通」三者、認識三者。但是，如果分別從「陰界入」三者的「體」上著眼，所謂「若攝事相以從體義」，那麼三者均分別可以用六相這個方法來認識，所謂「皆具無量六相門也。」慧遠強調的六相在「體」上立論的原則，成為以後華嚴宗「六相圓融」不言自明的前題條件。慧遠總結：「此六（指六相）乃是大乘之淵綱，圓通之妙門。若能善會斯趣，一異等執，迥然無跡」。¹⁹ 理解六相的宗旨，把握其精髓，就不會迷惑於同一（一）和差別（異），不會偏執於某一方面。因此，慧遠的六相說，首先是認識同一與差別以及兩者相互關係的方法論。慧遠比《地論》更進了一步，把「六相」予以哲學處理。

最能反映地論師理論創造特色的，是他們通過詮釋《華嚴經》，促成了從形象描述的宗教文學向概念分析的宗教哲學的理論轉型。慧光的《華嚴經義記》堪稱是這方面的經典之作。

《華嚴經》主要敘述菩薩從樹立信仰到解脫成佛的各個階段和諸多方面。它倡導繼承以往佛教的全部成果，把一切佛教修行規定和理論，甚至原本不屬於佛教系統的修行活動也予以接納，編排成一定的有序結構，共同作為成佛解脫不可或缺的環節和步驟。然而，它所提出的解脫關鍵，是修行者（菩薩）必須獲得佛的諸種神通，從而最終借此與法身相契合，與強調神通在個人解脫和拯救世人過程中的作用相適應，《華嚴》利用豐富的古印度神話、寓言故事和基於禪定特殊感受而引發的神通境界構想，展示佛國世界（華藏世界）的不可思議，神秘莫測和富麗堂皇；炫耀菩薩修行（普賢行）的功能無限、威力無比和神變無方。它精心繪製的一幅幅光怪陸離、神異奇幻的形象化神通場景，為禪定修習者設置了「觀」（冥想）的對象，長期激發起某些信奉者的興趣和嗜好。地論師則把《華嚴》中的寓言故事、神通畫面予以哲學處理和發揮。例如，《華嚴經·如來光明覺品》有這樣一段描述：

以佛神力故，百億閻浮提，皆見十方各有一大菩薩，各與十億塵數菩薩眷屬，俱來詣佛所，所謂文殊師利菩薩、覺首菩薩、財首菩薩、至首菩薩、德首菩薩、目首菩薩、精進首菩薩、法首菩薩、智首菩薩、賢首菩薩。²⁰

按原經的描述，十方各有一位大菩薩，他們分別由無數小菩薩相伴，排成有序的隊

19 上引均見《大乘義章·六相》。

20 《華嚴經·如來光明覺品》。

列，一齊來到佛面前。這是一幅動態的形象的菩薩拜佛圖。這個場面之所以能夠形成，又之所以能夠被人們「見」到，是有「佛神力」，即借助佛的神通功能。這種對禪定引發的神通境界構想的描述，屬於宗教文學的創作，而不是宗教哲學的論證。慧光對此段的相應釋文是：

又言一方各有一大菩薩者，欲明方便之中自體因行也；各有眷屬菩薩者，明行無不攝也，各來至此者，明圓入自體果行也；文殊為首者，欲明始發於妙實也；復所以終者賢首者，欲明此行雖復深廣，而成在於世間，故云賢首也。²¹

各位大菩薩，象徵菩薩的方便修行，這既是成佛之「因」，也是菩薩修行解脫過程中所處的階位（因位）。無數相伴的菩薩，象徵菩薩修行無窮無盡，包羅萬象（行無不攝）。眾多菩薩來到佛跟前，象徵修行圓滿而從菩薩的因行進入到佛的果行。十位菩薩朝佛隊列次序是文殊第一，賢首最後，這又象徵菩薩行發端於終極實在——「妙實」，雖然深廣無邊但又必須在人間才能實踐完成。顯然，慧光是通過揭示原經形象描述的象徵含義，從中提出具有哲學意義的概念，如「自體」、「因」、「果」、「妙實」等，闡述其華嚴思想。慧光的這種釋經方式，促成了華嚴經學在理論形態上的轉變，實際上是開闢了一條佛學中國化的途徑。這種釋經方法在唐代華嚴宗人那裡得到繼承和發展，為他們建立完整的華嚴教理體系指明了方向。

三

唐代華嚴學僧在全面繼承地論派研究成果基礎上，不斷創新，建立了前所未有的華嚴概念體系。就詮釋經典而言，無論是注解「晉譯華嚴」的智儼、法藏，還是注解「唐譯華嚴」的李通玄、澄觀，都運用了與慧光同樣的方法，通過揭示原經形象描述的象徵含義而提出概念和範疇。同時，華嚴宗人在建立其教理體系過程中，又各有側重。

在提出和創用一系列華嚴特有概念方面，以智儼最為突出。他創立「十玄門」論證「法界緣起」這個本宗中心教義，而在組織「十玄門」時，又以十對概念（「十會」或「十對」）來概括一切佛法（從狹義上講），進而概括一切現象（從廣義上講）。其中的教義、理事、解行、因果、人法、主伴、逆順、體用、半滿等等，都為後世華嚴學僧所繼承。諸如此類的概念無論是源自佛教經典還是儒家或道家經書，一旦被納入華嚴教理體系，統統被賦予嶄新的內容。釐清同一概念在不同學說體系中所蘊含的特定含義，所要表達的特定思想，是智儼所重視的。僅以智儼對列為「十會」之首的「教

21 《華嚴經義記》。

義」一對的定義為例。他指出：「教即是通相、別相，三乘、五乘之教，即以別教以論別義，所以得理而忘教。若入此通宗，而教即義，以同時相應故也。」²² 「教」是佛的說教，是修行的法門，無論哪一派都承認有佛的說「教」，這是「教」的「通相」，即共性。但不同派別所信奉的「教」各有不同內容，這是「教」的「別相」，即個性。「義」指「教」所蘊含的「義理」。華嚴宗以外的派別（三乘、五乘）所信奉的「教」，是以不同的教顯不同的義理，如獲得「教」中所蘊含的「理」，那些語言文字即可放棄。但是，華嚴宗所信奉的「教」與「義」是無差別的，「教」即是「義」。也就是說，理解佛經上的語言文字與把握其精神本質是一回事。這是華嚴宗人對「教」和「義」及其關係的理解。包括智儼在內，華嚴學僧側重採用給概念下定義的方法揭示其特殊性，而不是僅僅依靠對它們的使用來表明其所要傳遞的思想，這是唐代華嚴宗人較之地論師在理論上的進步。

智儼後繼者們更重要的創造工作，是對華嚴範疇系統的調整和重組。華嚴宗創用的一系列概念，的確有從多方面、多層次、多角度論證其中心教理的特點。它們的產生，豐富了中國佛學的內容。但是，許多對概念或範疇往往被運用於同一方面，說明同一問題，不斷重覆。加之華嚴學僧沿襲《華嚴經》重視「十」的傳統，定義任何概念、論證任何問題，動輒開十門，使其教理素以沉重、繁瑣和晦澀著稱。從法藏開始，就有用一對範疇概括其全部教理的傾向。但是到底把哪一對範疇作為總範疇，在他的諸多著作中游移不定。直到澄觀，才明確指出：「今且約事理者，事理是所詮法中之總故，又諸處多明理事故，為成四法界故」。²³ 「所詮法」指華嚴特有的諸多概念，「總」，即把「理事」作為其概念體系中的總範疇。通過對「事」和「理」的界定，通過對事理關係和事事關係的論證，澄觀創立了「四法界」。另外，他又把「十玄門」列在「事事無礙法界」之中，使「四法界」具有從總體上說明法界緣起的性質。

宗密曾指出：「統唯一真法界，謂總該萬有，即是一心，心融萬有，便成四種法界。」²⁴ 澄觀是從事理及其關係方面提出四法界，宗密名義上承澄觀《華經疏》之說，實則從本體（心）和現象（萬有）的關係方面提出四法界，是「本一心而貫萬法」²⁵ 的思路。「一真法界」即「一心」，是產生萬有的本源，它又融入萬有之中，成為一切現象的共同本質。作為「心」的表現，有四種相狀，即為四法界。宗密把四法界建立在「心」的基礎上，這是澄觀沒有講清楚的內容。實際上，宗密是以禪學洗刷華嚴哲學，把四法界完善、定型，並牢固地安置在禪宗心學基礎上。至此，華

22 《華嚴一乘十玄門》。

23 《演義鈔》卷 10。

24 《注華嚴法界觀門》。

25 《宋高僧傳》卷 6 本傳。

嚴概念體系內部的變動、調整和重組過程結束，也標誌著華嚴哲學的終結。

華嚴概念化過程自始至終受到玄學家解經注經精神的影響。從東晉僧衛的《十住經注並序》中，反映出學僧是在探求「玄」理信念支配下研究嚴類典籍，重新解釋華嚴經學，對它進行哲學改造。到了華嚴宗人那裡，就以「搜玄」、「探玄」、「十玄」等名目命名其代表作和最具創新的學說了。

這種搜探玄理的過程之所以能進行下去，在於詮釋《華嚴》者並不認為經文字字句句是真理，相反，只是把這些經文視為比喻，主張通過揭示（「明」）其所述內容的象徵意義才能把握真正的佛「法」原意。被奉為華嚴宗初祖的法順指出，因陀羅網一珠映顯一切珠的比喻同佛「法」本意不符，倡導從「喻」（原經敘述）到「法」（華嚴教義）的變革。「此珠但得影相攝入，其質各殊。法不如然，全體交徹故。以非喻為顯真實義」。²⁶ 按因陀羅網的比喻，一顆珠子映現一切珠子，所映現的只是那一切珠子的影子，並不是把那一切珠子本身全部攝入，那一切珠子還獨立存在（其質各殊），而法界緣起的「真實義」在於講「全體交徹」。

智儼則更進一步，不僅認為應有從「喻」到「法」的過渡，還要有從「法」到「理」的過渡，即要求把所揭示的佛「法」用華嚴特有的概念論證，才能獲得真正的「玄理」。他在論述法界緣起這個總理論時，先要「舉譬辨成於法」，「譬」指來自《華嚴經》的神話故事或形象描述，「法」指華嚴特有的名相。然後，他講「辦法會通於理」，²⁷ 以理論分析揭示玄理。他的「理」具體是指「十玄門」。

李通玄則明言《華嚴》與《易經》性質相同，他把《華嚴》中所有的敘事都歸結為「託事以顯像」，把所有的形象描述都歸結為「取像以表法」。如他在解釋某些神的形像、行為時說：「如鳩槃荼王所除惡鬼趣者，以此大囊垂下如冬瓜，坐以踞之，行以置之於肩，取像表法，以大悲垂俗擔負眾生，無辭勞倦。摩羅伽王者，此是腹行大蟒之類，取像表法，以胸腹行是恭敬義」。²⁸ 李通玄在注經中，常用像：「取之以像，表之以法」、「故取之像表其道也」、「是故如來取像世間法則用表其法」等語。李通玄實際上點明了地論派以來注解論釋華嚴經典的一個重要原則。

既然把佛所說的經看作「喻」、看作「譬」，認為它只具有像的功能，其蘊含的真正佛「法」、佛「理」、佛「道」須待挖掘，須待哲學發揮和處理，就為解經注經者大膽變革、勇敢創新提供了信仰保障和精神鼓舞。華嚴概念體系的建造，正是在這種理性精神驅動下進行的。

26 《五教止觀》。

27 《華嚴一乘十玄門》。

28 《新華嚴經論》卷 33。

作為華嚴宗核心教理的法界緣起並不複雜，不過是認為一切現象是佛智慧本體（可稱「佛性」、「自性清淨心」、「一真法界」、「一心」等）的作用或表現，它們均處於相互依存、相互容攝、相互平等、沒有矛盾衝突的和諧統一之中。但是，通過詮釋華嚴經學而建立前所未有的華嚴概念體系，創立多種學說從不同方面、不同角度論證「法界緣起」，實現從華嚴經學到華嚴宗學的過渡，卻經過了數百年的漫長歷程，這是一條佛學中國化的成功途徑。

The Study of the *Hua-yen Ching* and the Development of the Hua-yen School

Wei Daoru

Vice Professor, Institute for Research on World Religions,
Chinese Academy of Social Sciences

Summary

The article divided into three parts discusses the course and causes of the theory of *Hua-yen-ching* (*Buddhavatajsakamahavaipulyasutra* 《華嚴經》) changing to the theory of Hua-yen school. First, after this classics was translated into Chinese language the Buddhist intellectual monks used and remoulded it's theory in many aspects, for instance, to use it in meditation practice, to make an examination of many other Buddhist scriptures and to study its teachings. All of these practices lay a foundation for the existence in the Chinese ideological sphere. Second, the translation of *Dilun* (《地論》) gives a new train of thought and sets up a new field. Inspired by the new scriptures the intellectual monks of Dilun Sect were gradually achieving new thoughts from the research of Hua-yen theory. They advanced the new religious philosophic concepts by bringing to light signified meanings of vivid literary description in the *Hua-yen ching*. This brings about some changes in the Hua-yen theory. Third, Buddhist intellectual monks in T'ang Dynasty, on the base of carrying on research achievements of their older generation, bult the new theory as a philosophic system. The transformation is a philosophized course induced by Chinese traditional ideological civilization, especially induced by the noble spirit inherent in the Chinese traditional culture.

Key words: 1. *Hua-yen ching* 2. Hua-yen Sect 3. philosophy