

华严学与江西禅宗

欧阳镇

(江西省社会科学院宗教研究所,江西 南昌,330039)

[摘要]本文依据相关史料,对华严学与江西禅宗之间的关系作出较为详尽的论述。具体来说,二者之间的关系主要表现在三个方面:一是创造性地吸收华严理事不二理论;二是华严教义的禅学化实现;三是在弘扬禅法中又兼释华严教义。这三个方面对应着三个不同的层次,三者分别从佛教理论、禅修实践及宗派互补不同角度作出了具体展示,其从逻辑上讲是一个不断深化的过程。

[关键词]华严学;禅宗;五家七宗;江西

中国分类号:B946

文献标识码:A

文章编号:1008-7354(2013)02-99-08

唐代由禅宗分化出的五家七宗都与江西有关,沩仰与临济二宗是由江西马祖道一禅师的传承衍化而来,临济宗后又分出黄龙、杨岐两派;曹洞宗、云门宗、法眼宗是由江西青原行思系开出,而且这些宗派的祖庭大多都在江西。因此,在一定意义上来说,江西禅宗可以代表整个禅宗的主导地位。禅宗与华严宗是两个极具中国特色的佛教宗派,它们之间存在着一定的相互关系,本文试图从华严学(指华严宗的学说,包括其教义、经典等内容)与江西禅宗之间的关系作一探讨。

一、创造性地吸收华严教义

晚唐五代兴起的禅宗诸宗派,均注重从处理“理事”关系上提出新说,只是在运用理事范畴上程度不同而已。沩仰宗的“事理不二”、临济宗的“即如如佛”、曹洞宗的“五位君臣”、法眼宗的“一切现成”等,都是结合参禅实践创造性地吸收华严理事关系的典型事例。

沩仰宗以倡导“事理不二”为特点,并把理事不二视为真佛境界。据《仰山慧寂禅师语录》,有一段沩山灵祐(771—853)启悟仰山慧寂(814—890)的问答:师(指慧寂)问:“如何是真佛住处?”沩山云:“以思无思之妙,返思灵焰之无穷,思尽还源,性相常住,事理不二,真佛如如。”师于言下顿悟。这里的“思”是“妄”,“无思”是“源”,由此认识理(性、源、无思)和事(相、妄、思)的“不二”关系,即为真佛境界。所谓“理事不二”,指事离不开理,由理所产生;理也离不开事,由事所体现。而思与无思、性与相、妄与源等相互之间的关系,也都同于理事不二的关系。因此这里的“思尽还源”,与华严宗所谓“妄尽还源”是一致的。如果从修持的角度来说,真佛境界不可思议(无思),观想(思)这种境界至于“无思”,就会回归到念想之后神妙的“灵焰”(灵知、灵性、心体),灵焰产生思念的产物即是一切无尽事物。由此可以说,“灵焰”是本源,无穷尽的事物是它的作用或表现,这样理与事也就完全契合不二。“理事不二”作为沩仰宗学说的一个中心内容,对指导禅修实践并与解脱成佛可以有机地相结合。灵祐曾总结:“以要言之,则实际理地不受一尘,万行门中不舍一法。若也单刀趣人,则凡圣情尽,体露真常,理事不二,即如如佛。”^①

临济宗在宋代南岳第十世石霜楚圆门下发展出杨岐和黄龙两支派,其中黄龙派在吸收华严的法界观及理事教理较为突出。黄龙派由慧南创立。慧南(1002—1069),俗姓章,信州玉山县人。他游

作者简介:欧阳镇(1965—),男,江西景德镇人,江西省社会科学院宗教研究所研究员,主要从事中国佛教研究。

①《景德传灯录》卷9《本传》。

方时,曾到庐山归宗寺,练习结跏趺坐,又到栖贤参悟禅师。然后再参云门宗僧怀澄禅师,并随怀澄一同到洪州泐潭山。慧南离开庐山后,来到江西宜丰县的黄檗山开道场,在小溪边修一草庵,名积翠庵。江西、湖南、福建和广东一带的道俗信徒,闻风而来。最后的弘法道场,慧南选在江西分宁(修水县)的黄龙山,所以后人称他黄龙慧南,称其宗为黄龙宗。慧南的禅法,曾引入体用关系,讲究“触事而真”。这是创造性的吸收华严理事关系的重要特征,他说:“道远乎哉?触事而真。圣远乎哉?体之即神。”(《黄龙慧南禅师语录续补》,下称《续补》)……也是引入了华严的法界观,理能成事,事能含理,理事相融无碍,黄龙称为‘三千世界所有尘,一一尘中含法界’(《黄龙慧南禅师语录》)。这是华严的一即一切,一切即一的思想……”^①

曹洞宗在历史上的影响仅次于临济宗,构成曹洞系学说的核心内容是五位君臣说。这一学说也大量吸收华严的理事圆融思想。曹洞宗的这种独特学说由洞山良价(807—869)和其弟子曹山本寂(841—901)共同建立。良价(807—869)俗姓俞,越州诸暨(今浙江诸暨县)人。唐大中末年(860),良价到新丰山接引学徒,后来又到豫章筠州新昌县(今江西宜丰县)的洞山弘扬宗风,后人因而称其为洞山良价。良价有《宝镜三昧歌》、《新丰吟》、《玄中铭》、《纲要颂》、《五位显诀》等作品。本寂有《五位君臣旨诀》、《解释洞山五位显诀》、《注释洞山五位颂》等著述,发挥良价的思想。从这些著作中,我们可以看到:“良价的禅法,重在理事俱融,吸收了华严宗的看法,也是远承之青原下石头希迁的思想。”^②

五位君臣说之“五位”又分为偏正、功勋、君臣和王子等四种,其中以“偏正五位”为基础,其余三种均由此发展而来。这里我们来看其“偏正五位”的关系,“五位”首先说明理事之间存在的五种关系,力求达到理事兼带的境界。在曹洞宗人的作品和语录中,“理”可以用正、君、空、体、真、主、寂等概念表示,“事”可以用偏、臣、色、用、俗、宾、动等概念表示,这样就充分拓宽了理事范畴的运用范围,使理事关系成为其全部学说讨论的基本问题,成为其概括一切关系的总纲。这是曹洞宗运用理事范畴的重要特点之一。这一特点,按照宋僧的总结:“正位即属空界(理),本来无物;偏位即色界,有万象形;偏中正者,舍事入理;正中来者,背理就事;兼带者,冥应众缘,不堕诸有,非染非净,非正非偏。故曰:虚玄大道,无著真宗。”^③这里的“正”相当于“理法界”,是本体界;“偏”相当于“事法界”,属现象界。把两者分开来看,都是孤立的存在,所以,“舍事入理”或“背理就事”都是片面的。只有理应众缘(事),众缘应理,达到“兼带”的认识或达到这样的境界,才合乎真宗大道。这种“兼带”相当于华严宗的理事圆融。因此,在认识上要既明事又明理,在行动上要事理双融,才能达到“非染(事)非净(理)”。曹洞宗所说的这种“大道”或“真宗”,与沩仰宗所说的“如如佛”也是相通的,表现出它们在吸收华严教义上达到了异曲同工之效。

法眼宗是禅宗五家中开宗最晚的一个宗派,其吸收华严思想与其它宗派相比并不逊色。该宗由清涼文益开创。文益(885—958)俗姓鲁,余杭(今浙江杭州)人,七岁出家,在越州(浙江绍兴)开元寺受具足戒,在桂琛门下顿悟玄旨。后来到临川,受地方官邀请住在崇寿院说法,法席之盛,“四远之僧求益者不减千计”。文益禅师对经教很有研究,并较侧重于华严思想。他倾向华严思想,与桂琛禅师也有很大关系。文益在桂琛“若论佛法,一切现成”的语句下得悟。一切法理事圆融,本来如此,非人为安排。以后文益特著《华严六相义颂》,来说明理事圆融的道理。在《华严六相义颂》中,他以华严六相来讲理事关系,其中云:“华严六相义,同中还有异。异若异于同,全非诸佛意。诸佛意总别,何曾有同异?”^④这里其所谓的“六相(总别、同异、成坏)之中,文益以真如一心为总相,心能生诸缘,缘生万法,为别相,这是比华严宗法藏要明确的地方,法藏还未明言总相即是心,文益这样解释,正体现其三界唯心,万法唯识的宗门特色。这六相中每一对范畴,都是有差别又有同一,就同异

^{①②} 赖永海主编:《中国佛教百科全书 2》(教义卷人物卷),上海:上海古籍出版社,2000 年,第 370、326 页。

^③ 《人天眼目》卷 3。

^④ 《文益禅师语录》。

而言,同中有异,同本身就是异的终极本质,异是以这个同为基础的,所以‘讲异若异于同,全非诸佛意。’”^①因此,法眼宗的禅学是建立在理事圆融的基础上的。对于“理事不二”的道理,文益作了进一步的阐述,他在《宗门十规论》中说:“大凡佛祖之宗,具理具事”,“理事相资,还同目足”,以及“理无事而不显,事无理而不消。事理不二,不事不理,不理不事”。他还应用理事圆融的思想,对于晚唐五代时禅宗宗派林立,充斥门户之见,加以指责批评,并要求采取调和的立场。如《宗门十规论》中讲理事圆融的一段话,特以曹洞、临济两宗为例:“欲其不二,贵在圆融,且如曹洞家风则有偏有正,有明有暗,临济有主有宾,有体有用。然建化之不类,且血脉而相通。”此外,文益禅师还著有《三界唯心颂》,颂曰:“三界唯心,万法唯识。唯识唯心,眼声耳色。色不到耳,声何触眼。眼色耳声,万法成办。万法匪缘,岂观如幻。山河大地,谁坚谁变。”文益这一说法也是源于《华严经》“应观法界性,一切唯心造”而来的。在此以三界唯心、万法唯识论和华严的理事关系为基础,文益的禅法,着重强调“一切现成”的观点,“一切现成”也因此成为法眼禅的特征。文益禅师曾以“一切现成”的观点印证弟子德韶禅师,德韶因而也宣扬“佛法现成,一切具足”。文益的再传弟子延寿禅师更加发挥了文益这一思想。

就禅宗言,如此运用理事范畴,理论上是把为它所破斥的全部佛教修行规定都予以肯定,所以华严教义在禅宗五家七宗中特别受到重视。不过,禅僧创造性地吸收华严教义,其原因也许正如杨维中先生所说:“《华严经》中讲的禅定也具有不能直接模仿的特性。因为此经基本没有讲修习禅定的具体操作程序,只是大讲修习禅定后所可能获得的诸种境界。此后一些依《华严》修禅的僧人,都具有进一步创造的特点。”^②

二、华严教义禅学化

佛教内部各个宗派之间的相互融合,特别是华严学与禅学之间的交融,并不仅仅表现为禅宗五家七宗对华严教义的创造性吸收方面,同时也包括了华严教义的禅学化实现过程。我们在这里着重指出华严学与禅学,是因为“至公元七世纪下半叶,华严学与禅学一起成为当时佛教之中的显学。”^③禅宗与华严宗的交融,“在这一阶段,华严宗所面临的挑战不是来自密宗,而是来自禅宗。随着南宗僧团影响的不断扩大,禅学成为中国佛学中的主流。就华严学僧言,他们一方面继续在诠释《华严经》的形式下发挥新说,实现自身理论的定型和完善,突出本宗的学说特色;另一方面,又更多地接受禅学影响,使华严学禅学化。同时,华严学也更多地为禅宗所吸收,成为禅学的一个组成部分。”^④这种交融的关系,不仅满足了华严学自身的需求,而且也有助于禅学的生存与发展。

华严教义的禅学化,首先表现在“华严学与禅学的交融,反映在传法谱系上,就是被奉为华严宗的祖师,同时又被禅宗奉为祖师。”^⑤颙愚观衡就是一个非常典型的事例。华严宗传至明代,其势较微,第二十五世雪浪洪恩座下法嗣颙愚观衡到江西云居山禅宗道场弘法,他不仅是华严宗的传人,而且也被教内奉为禅宗祖师。颙愚观衡(1579—1646),霸州(今属河北省)赵氏子,十四岁在五台山出家,先后跟随达观真可、雪浪洪恩、云栖株宏学习华严宗旨,颇得要领,为华严宗第二十六世法嗣。于雪浪洪恩座下得法后,继于庐山独坐五年。明崇祯十年(1637),来到云居山,曾主持永修云居山真如禅寺达七年,力弘华严之法,率众农禅,赋七言古风《插秧歌》以诲众,身亲畚插,故有“古佛”之尊。崇祯十七年(1644),迁锡庐陵青原山净居寺,后又改锡石城紫竹林。清顺治三年(1646)五月,示寂于金陵(今江苏南京),肉身不坏,迁龛归葬建昌(今永修)云居山,全身塔保存至今。颙愚观衡座下弟子有释法玺、庆位正印、元白音可、元尽宗学等。释法玺长期随侍颙愚观衡,在江西云居山为监院。颙愚观衡离山,法玺受嘱为东堂首座。大约于顺治二年(1645),释法玺出任江西云居山真如

^① 赖永海主编:《中国佛教百科全书(2)(教义卷人物卷)》,第335页。

^{②③④⑤} 杨维中:《经典诠释与中国佛学》,北京:宗教文化出版社,2006年,第52、266、168、168页。

禅寺住持。元白音可禅师承嗣法脉之后，初则助师料理真如禅寺寺务。颖愚观衡圆寂后，释元白音可应请执掌建昌泐潭寺(今靖安宝峰寺)法席。释庆位禅师承观衡和尚音可后，开法于江西云居山圆通寺，成为一代祖师。元尽宗学禅师于观衡和尚座下嗣法后，初在江西云居山真如禅寺为清众。观衡和尚圆寂后，释宗学禅师率徒众于塔侧奉守，长达十七年之久，座下法嗣甚众，其法嗣后分化至江西上高、奉新一带，并自成一系。

其次，华严教义的禅学化，不仅表现在禅僧所开示的禅理之中，而且融入了其具体的禅修实践之中。在禅宗来看，所悟之“理”体，所明之“本心”，是不受一切世俗尘埃污染的，是洁净的，而修行则包括了一切。这就要求把已经获得的真理性认识贯彻于一切修行活动中去，悟“理”的目的并不是要舍弃世间的“事”。即使顿悟的人也要做世间的一些生活所必须的事情，这就要求其一切活动都要体现“理”，而且对其行“事”也不能简单以“事”或“理”来评判、度量(凡圣情尽)。因此，“理事不二”也就成为其行为种种表现的最好诠释。从哲学的角度来说，就是认识和实践达到了有机的统一，也就是佛教所谓的成佛表现。马祖道一(709—788)是南岳怀让的法嗣，在江西弘扬洪州禅，其禅法思想就体现出华严教义禅学化的倾向。“从马祖的教示中，中国禅的本来面目跃然而现，总算在这大地之中显示了出离的线索。明白地指示‘心外无别法’；同时也开示了‘三界唯心’。这里的三界唯心，绝不是说的形而上学，谈到唯心哲学，可以从华严教学中得到圆满的答案。”^①在马祖道一的传人中，华严教义的禅学化更为明显，华严学说的法界观已融入禅僧相互之间的对机公案之中。“开创朝鲜禅门九山的二祖迦智宝林寺(全罗南道长奥郡)道义，在新罗宣德五年(784)入唐，与西堂智藏一同师事百丈怀海，在唐朝住留三十七年后，于宪王十三年(831)回归新罗。在唐朝停留了三十七年的新罗道义，变成一位不折不扣的中国禅者。道义将回归新罗时，当时的僧统智远向他说：‘华严的四种法界以外，另外还有甚么法界？’道义听说立即举起拳头说：‘这就是法界！’智远进一步更问：‘一部大藏经所说为何？’道义仍旧挥拳。身为华严教学权威的智远，闻说大吃一惊，可见这位道义也绝对不是愚昧。在为时三十七年的时间里，对于历参智藏与马祖的道义来说，这是极其自然的。在佛教学家的立场，以法界为何相质询，认为那只不过是背理的领域和无谓的分别智而已，所以在道义而言，正是要突破这项分别智，因此，所谓法界，除了当境的拳头以外，更有何物？”^②

再次，华严教义的禅学化，也表现在禅僧对佛理的悟解和弘法之中。在江西佛教史上，普庵印肃禅师就是这方面佼佼者。普庵印肃禅师(1115—1169)，号普庵，俗姓余，袁州之宜春人也，绍兴十一年(1141)剃染。翌年(1142)，受甘露大戒于袁州城北开元寺，为六祖下第十七世孙，临济宗黄龙牧庵法忠禅师之法嗣。绍兴二十三年(1153)，住持慈化寺。“普庵初精究于《华严》，次熟披于海藏。忽睹弥勒楼开，亲见善财行履处。”^③一日，临济僧普庵印肃阅《华严合论》，至“达本忘情，知心体合”处，一句而“豁然大悟，遍体流汗”，宣称“我今亲契华严法理矣”。^④普庵印肃禅师诵《华严经》至“达本忘情，知心体合”处，豁然大悟，类似的记载在《普庵印肃禅师全集》中反复提到。在该书的“出版说明”中有：“终于有一天，在阅读《华严合论》的时候，当他读至‘达本忘情，知心体合’这一句时，印肃禅师豁然大悟，于是作偈曰：‘捏不成团拔不开，何须南岳又天台。六根门首无人用，惹得胡僧特地来。’”^⑤在这本书中的“原序”中有三处说到此事：一是“峻机玄辩，妙契《华严》。”^⑥二是“一日，诵《华严论》，至‘达本忘情，知心体合’，豁然大悟，遍体汗流，乃曰：‘我今亲契华严法界矣。’遂示众曰：‘李公长者，于华严大经之首，痛下一槌，击碎三千大千世界，如汤消雪，不留毫发许于后进者作得滞碍。普庵老人一见，不觉吞却五千四十八卷，化成一气，充塞虚空。方信释迦老子出气不得之句。然后破一微尘，出此《华严经》，遍含法界，无理不收，无法不贯。便见摩耶夫人是我身，弥勒楼台是我体，善财童子是甚茄子？文殊普贤与我同参，不动道场，遍周法界。悲涕欢喜，踊跃无量。大似死中得活，如梦

^{①②} 镰田茂雄著，关世谦译：《中国禅》，深圳弘法寺，2008年，第142、167页。

^③ (宋)普庵禅师著，董明真、明洁点校：《普庵印肃禅师全集》，河北禅学研究所，2007年，第24页。

^④ 《普庵印肃禅师语录》卷上。

^{⑤⑥} (宋)普庵祥师著，董明真、明洁点校：《普庵印肃禅师全集》。

忽醒。’良久云：‘不可说，不可说，又不可说。始信《金刚》云：‘信心清净，即生实相。实相既生，妄想生灭。全体法身，遍一切处，方得大用现前。’即说偈曰：‘捏不成团拔不开，何须南岳又天台？六根门首无人用，惹得胡僧特地来。’”^①三是“寺无常住，师布衾纸衣，晨粥暮食，禅定外，唯阅华严经论。一日大悟，遍体汗流。喜日：‘我今亲契华严境界。’”^②从这些记载可以看出，禅僧非常重视《华严论》，把《华严论》作为其开示悟入的必要条件了。因此，有学者推测：“延祐元年(1314)，诏封袁州路南泉山慈化寺普庵禅师号，谓其‘绍临济之绪，超华严之境’(《佛祖统纪》卷48《附元》)，临济禅僧的悟境也是与华严境界相联系的。”^③

普庵印肃禅师在弘法中基本上贯彻了《华严经》的思想。一是强调《华严经》对修禅开悟的重要性。他认为禅修最高智慧般若是融贯华严教义的，他说：“伏以：般若贯华严，涅槃通宝积。”^④在讲佛性时，他提出：“问聪明多智，久参方而犹尚难闻；岂可蠹动含灵，一闻见而便能觉悟？《华严经》云：‘一切诸佛，于一微尘。众生心中，成等正觉。而其众生，不觉不知。’又云：‘一切众生，是诸佛之果源。’善男子！莫作是说。经云：‘蠹动含灵，皆一佛性耳。’所以佛说《华严经》云：‘我初成道之时，于自身中见一切众生，悉皆成道。我入涅槃时，见一切众生尽入涅槃。’‘如一众生未成佛，终不于此取泥洹。’无非真得道人，在处含灵获益。”^⑤最后他明确指出：“如斯方是破微尘，若不如如终未彻。《华严经》云：‘有一智人，破微尘出此经卷，量等大千。’佛语不虚，少人信解。善男子！善女人！汝今不发一善心，即是恶业众生。佛称一善，与汝安名者，人发善愿，天必从之。”^⑥二是以《华严经》阐述佛教禅宗的义理。普庵印肃禅师直接引用几段《华严经》的原话，如“不见有世间往来之事，何处立父母生缘？是故《华严经》云：‘若人欲了知，三世一切佛。应观法界性，一切唯心造。’若歇妄心，真心自现。真心普现，则照了三世。非生灭故，自性与佛祖同源。”^⑦三是以《华严经》指导修禅的具体方法。普庵印肃禅师首先劝诫禅众要学《华严经》，他说“向道‘不读《华严经》，不知佛富贵’一化彼三千七十土，唯恐迷流增嫉妒。不患寡而患不均，后代绵绵常富贵。我道无心粥饭缘，饥餐渴饮全无措；一家有事百家忧，心净还如佛净土。庐陵米价也寻常，一粒破时全体露。”^⑧其次，他用《华严经》的道理具体阐述禅修的方式，他说：“应无所求，应无所住，应无所无心，应物随机方便。《华严经》云：‘吾观世间，无一可乐。若闻有乐，乐是苦因，终不可爱。’”^⑨他指出：“《大方广佛华严经》说一切众生，皆是无明，造十不善业，堕落地狱、饿鬼、畜牲三恶道报，如影随形，不相舍离；所受苦报，各不相知，如梦如幻。虽生怕怖，苦痛难忍，而无所求解脱之处。除非为人，得身安健，早求佛教，速依正法，信心清净，护持十善，除十恶念，念念坚牢，戒诚精进，永不退转。若能于一生中，闻有真正大善知识者，不惜身命，不远千里而来，二礼一言，直是大肯，不动步而便得成就。契经合道，了悟廓然，无心外法，不复受后有之形。心法通贯，永超三界，迥脱苦轮，皆同《广佛华严》。”^⑩四是利用《华严经》诠释风水禅。普庵印肃禅师慎重地批评迷信风水而放弃修禅法积福德的错误认识。他深刻地指出：“如今凡俗尚言：‘有福之人，不葬无福之地。’若人不修福德，安可逆造化而背阴阳者？无心得其造化自然，无功之功也。无功用道者，乃得正心也。正心者，无心也；无心者，道也。道是本来自性，天真之源。若能一念返本还原，一多互用，智体无方。可谓通于一而万事毕，无心得而鬼神伏。无作而作，无用而用，无向背，无年月，无日时。是故《华严经》云：‘一念普观无量劫，无去无来亦无住。如是了知三世事，超诸方便成十力。’岂可逆于正，顺于邪，逐妄言而寻风水哉？”^⑪

^{①②}(宋)普庵禅师著，董明真、明洁点校：《普庵印肃禅师全集》，河北禅学研究所，2007年。

^③杨维中：《经典诠释与中国佛学》，第242页。

^{④⑦⑧⑨⑩}(宋)普庵禅师著，董明真、明洁点校：《普庵印肃禅师全集》，第149、96、132、116、50-51页。

^{⑤⑥⑪}杨旭主编：《宜春禅宗祖师语录》，北京：宗教文化出版社，2012年，第301、291-292、304页。

三、弘禅中兼释华严教义

前面我们详细论述了华严教义的禅学化,这种禅学化的过程存在两个方面的问题:一是“宋代士人重在寻找华严与禅的契合点和相同处,并不顾及两者的相异点和矛盾处,这与当时佛教界大多数禅僧的见解一致。”^①这方面的内容前面已作论述。二是当时的禅僧在弘扬禅法中又兼释华严教义,以达到为我所用的目的。

禅僧的著作是其弘扬禅法的重要载体,在他们的著作中兼释华严教义的现象比比皆是。我们先来看出自云门宗晓聪系的契嵩禅师的代表作《原教》和《广原教》,其中的内容就有释解华严教义为其所用的意图。契嵩(1007—1072),字仲灵,自号潜子,藤州镡津(今广西藤县)人,俗姓李,七岁出家,十三岁得度落发,十四岁受具足戒,十九岁开始游方参学,来往于南方各地,曾至瑞州(今江西高安)见到云门宗僧人晓聪禅师,成为其得法弟子。他一生著述颇丰,其《辅教编》等书曾于嘉祐六年(1061)上达仁宗,使“朝中自韩丞相而下,莫不延见而尊重之。”^②究其原因,是他联系伦理观和心性论,提出了儒释融合新说。他从理论上阐发儒释关系的代表作是《原教》和《广原教》两篇文章。在谈到两篇文章的体例时,他说:“始余为《原教》,师《华严经》,先列乎菩萨乘,盖取其所谓依本起末门者。……今书(指《广原教》)乃先列乎人天乘,亦从《华严》之所谓摄末归本门者也。”(《辅教编·广原教序》)在这里,按照契嵩的说法,《原教》先述高级修行阶位,即“菩萨乘”,然后从高级修行阶位叙述到低级修行阶位,即“人天乘”,这是依据《华严经》“依本起末”的体例。而《广原教》则相反,先述低级修行阶位,然后进到高级修行阶位,这是仿效《华严经》“摄末归本”的体例。总之,不管是依据《华严经》“依本起末”的体例,还是仿效《华严经》“摄末归本”的体例,都可以说明契嵩禅师在其著作中兼释了华严教义。其次,克勤禅师在其著作《碧岩集》中也兼释华严教义。克勤禅师(1063—1135),临济宗高僧,字无著,号佛果,俗姓骆,彭州崇仁(今四川彭县)人,1127年,至江西云居山任真如禅院住持。如在《碧岩集》第八十九则,克勤解释“网珠垂范影重重”一句时,比较系统地讲述了华严宗的基本教义,包括四法界、六相、一即一切等,符合华严宗的原意,起到了传播华严基本知识的作用。^③

禅僧在弘扬禅法中兼释华严教义,以抬高自宗的地位,达到为我所用的目的,也是情理之中的。博山元来禅师在这方面就做得很出色。博山元来(1575—1630),字大般,舒城(今属安徽省)沙氏子,明万历三十年(1602),主持饶州博山能仁禅寺(今属江西广丰县),期间曾一度应请入闽,执掌福州鼓山涌泉寺,数年后返回博山再次主持能仁禅寺法席,博山元来两度主持博山能仁禅寺长达29年,其禅法在江西、福建和江苏一带颇有影响。元来与其师慧经不同,不以劳作为务,而以禅律并行治理丛林;不专以参究话头教人,而以禅教净并传指导徒众。在对待佛教典籍方面,他表示:“夫为学者,凡经律论三藏文字,大不补圆,靡不遍涉。清凉大师云:以圣教为明镜,照明白心;以自心为智灯,烛经幽旨。”^④他经常为僧人和士大夫讲解天台、华严和唯识等宗的教理。“在倡导禅教融合中,始终坚持禅统诸教的原则。有人问:‘禅宗称顿悟者,何教所摄?岂非清凉判顿教摄欤?抑亦未及圆教欤?’这是有关禅与华严优劣比较的问题。如果依澄观的判教理论,禅宗属顿教范围,比不上华严宗(圆教)。元来认为,华严教理可以说是‘教家极则’,在教门中最高,但比不上禅宗的悟门。在他看来,禅宗是‘五教所不能摄,唯禅门能摄五教’”。^⑤对于博山元来禅师以释华严教理来提高禅宗地位的做法,杨维中先生在其论文中指出:“在论及宗与教的优劣高下时,禅僧必定要彻底推翻华严及其他教门诸派的所有判教主张,认为那些判教理论只属于教门之内的事,与禅宗无关。那些力图把禅

^{①③⑤} 杨维中:《经典诠释与中国佛学》,第201、236、260页。

^② 《镡津明教大师行业记》。

^④ 《无异元来禅师广录》卷26。

宗纳入教门判教范围内的一切观点,都是不被承认的。‘唯禅门能摄五教’,才是禅僧处理宗与教关系的不可改变的总原则。禅门高于教门,并且容纳了教门的一切。”^①在这里,很显然,博山元来禅师在弘扬禅法中兼释华严理论,其目的就是为禅门教义广弘服务的。

可以说,博山元来禅师兼释包括《华严》在内的诸多经典及诸派教义,最终目的是达到“实用”。元来在《示道揆禅人》中说:“夫为学者,圆顿之教,了义之诠,广博精研,穷源极数,一一得其实用,慎勿执名相阶级并遮表文字,障诸佛之光明,翳众生之慧目。”(*《无异元来禅师广录》卷26*)他精研各类经典及其注疏之作的目的,只是“得其实用”。联系华严学,这种“实用”是把《华严经》的神通描述,华严宗的哲学发挥,完全落实到禅修的实践上来。元来指出:“若达平等实相,一微细众生与毗卢遮那佛等无有异,《华严疏》谓:遮那如来入一微细众生身中入定,全身不散,此众生不觉不知。谓佛众生同体故,理无分齐故……以此观,人有贵贱,位有尊卑,而心无高下也。是故当发大心,以愿力维持,直成佛道,似不可须臾有间然也。”^②博山元来禅师把华严教义这种抽象理论运用于观察人生,实现在现实生活中平等看待有贵贱之别和尊卑之分的一切人,这是其弘扬禅法得华严“实用”之重要表现。

近代禅僧依然重视华严教义,而且在弘禅中兼释华严教义。虚云禅师就是一位重要的代表人物。虚云禅师(1840—1959),名古岩,湖南湘乡县肖氏子,他一生殚尽竭虑,光大宗门,续佛慧命,中兴江西云居山真如禅寺等祖庭名刹,为禅宗的发展作出了杰出的贡献。他对华严教义极为重视,在他写给信众的书信中可以窥见一斑。如他劝“宽慎居士,信得心净土净,具足自力他力,且诵《华严经》圆满。”^③又如他写道:“惟需祖《华严疏论纂要》之巨帙,竟付缺如;其他需祖以下之语录遗著,亦有多种均未搜采,而残篇断简,本山亦已缺佚不全。缅怀先代精神心血,留此遗泽,垂训当来,后世子孙,不能保守,以至湮没,常用疚心。”^④再如他在“讽《华严经》游海放生小引”中说:“目击时艰,不忍闻见,于时募化十方,鸠约同志,清净三业,披沥一心,讽《华严》于海上,放生命于渊中。冀风调而雨顺,祈岁稔以年丰,祖称超度,眷属泰宁。”^⑤虚云禅师也在弘禅中兼释华严教义。他在“讽《华严经》游海放生小引”和“劝造《华严经》引”中分别阐述了华严教义。在“讽《华严经》游海放生小引”中,他说:“但至言虽多,佛言为量;三藏至切,而《华严》尤精。旷观宇宙,一华严也;川岳,一华严也;古往今来,在在无非华严也!竖超三际,横贯十虚,大哉华严!岂可心思语测哉?然极大无外,不仅罗世界之广阔;极小无内,匪特敛一己之身心。天赖以清,地赖以宁,人赖以安,以至四生六道,靡不赖以克济也。”^⑥在“劝造《华严经》引”中,他述说:“历来中土受持最盛者,不过《法华》、《金刚》、《楞严》、《圆觉》,至于《华严》一乘之圆教,见性之秘典,以卷帙数多,流通未广,余于云山静悟之余,间览《华严》,其玄妙非口舌所能宣。今欲与上善诸公游华藏之世界,入毗卢之性海,作真实之功德,种无上之良因,擴修华严大法,各各随喜布施。或一部半部,一函半函,一卷半卷,其功德不可以言喻也。”^⑦

综上所述,华严学与江西禅宗的关系主要表现在三个方面:一是创造性地吸收华严理事不二理论;二是华严教义的禅学化实现;三是在弘扬禅法中又兼释华严教义。这三个方面对应着三个不同的层次。创造性地吸收华严教义的理事范畴,是禅宗从佛教理论上丰富其内涵的创新;华严教义的禅学化,是禅宗从禅修实践上完善其内容的补充;在弘扬禅法中又兼释华严教义,是禅宗从宗派互补上论证禅理的契机。这三个层次从逻辑上讲是一个不断深化的过程。虽然本文只是从华严学与江西禅宗的关系来论述的,但是在一定意义来说,也可以代表华严学与整个禅宗的关系。

(责任编辑:刘丽)

^① 杨维中:《经典诠释与中国佛学》,第261页。

^② 《无异元来禅师广录》卷22。

^{③④⑤⑥} 净慧主编,《虚云和尚全集》,第2册书信·文记,中州古籍出版社,第107、133、196、195页。

Huayan Buddhism and Zen in Jiangxi

Ouyang zhen

(Institute of Religious Studies of Jiangxi Academy of Social Sciences, Jiangxi Nanchang, 330039)

[Abstract] Based on historical evidence, this paper presents a detailed study on the relationship between Huayan Buddhism and Zen in Jiangxi. Specifically, that linkage is of three folds: firstly, Zen made an initiative attempt to absorb the "Li Qi Bu Er" idea of Huayan Buddhism; Secondly, Basic doctrines of Huayan were incarnated in Zen; Thirdly, Huayan doctrines were explained during the promotion of the Zenism. These three aspects correspond to three different and deepening levels that are shown by Buddhism, meditation practice, and sectarian complementary.

[Key words] Huayan Buddhism; Zen; Buddhism five seven; Jiangxi Province

本刊声明

本刊为《中文科技期刊数据库》(维普网)全文收录期刊,已经许可重庆维普资讯有限公司将本刊作为《中文科技期刊数据库》的一部分进行数字化传播发行及提供与之相关的服务,以及对期刊以数字化方式复制、汇编、发行、信息网络传播本刊全文。该数据库著作权使用费与本刊稿酬一并支付。作者向本刊提交文章发表的行为即视为同意上述声明。