

# 从“生佛不二”到“真俗圆融”

——论中土华严学的佛性、解脱思想的形成和发展

吴学国 方炳星

**摘要** 中土华严学“真俗圆融”的佛性论和解脱论乃是通过《华严经》等的“生佛不二”“心佛平等”“真俗平等”等说逐渐累积的多重过度诠释形成的。华严学一方面是无批判地依陆续流入的各种大乘学说诠释上述经文，最终将“生佛不二”转化为“心佛同体”，这在一个侧面再现了印度大乘佛学逐渐背离其心境皆空立场而与吠檀多学的真常唯心传统同化的过程。另一方面，它也是无批判地依本土的自然圆融思想会通不同时期流行的大乘思潮，导致对后者的圆融化并依此诠释《华严经》，故逐渐将“心佛平等”转化为“真俗互融”，从而消解了真俗的本质区别，最终使佛教的超越追求被标榜自然圆融的华夏生命智慧替代。因此，华严学向“唯心”和“圆融”两方面的转化，归根结底是大乘佛学逐渐与吠檀多传统和华夏本土传统融合的结果，而且二者在中土华严学的发展中相互交织，这就使后者表现出一种事实上的梵、华交融。

**关键词** 华严宗 真常唯心 吠檀多学 心佛同体 真俗互融

作者吴学国，南开大学哲学院教授（天津 300380）；方炳星，南开大学哲学院博士研究生（天津 300380）。

中图分类号 B9

文献标识码 A

文章编号 0439-8041(2025)05-0017-10

中土华严学乃是通过其独特的经典诠释以获得自身发展的。这种诠释有两个特点：一是它缺乏批判性，即它通常未能意识到被作为诠释根据的各种流行思潮与所诠释经典文本的巨大思想距离，导致常常以前者改造或偷换后者的思想，使华严学形成显著的“包容”特征；二是它是叠进式的，即后人通常会继承华严学已有的诠释成果并且无批判地将其与当时流行的思潮融会，使后者的思想叠加到前者之上，从而使华严学形成丰富的意义矿层。中土华严学遂由此对《华严经》等经典产生了逐渐累积的多重过度诠释，最终导致真俗圆融思想的形成。

佛教所谓真与俗，指的是众生与佛、心与佛、世间与出世间、生死与涅槃、染与净、凡与圣两种生命境界，或心性、存在的两个层次，与佛性论和解脱论有关。华严学的“真俗圆融”思想之最终根据，乃是《华严经》和早期大乘佛学所谓“真俗平等”（包括“生佛不二”“心佛平等”等）。但后者表现的是般若的毕竟空思想（这就是一种绝对超越思维），谓真俗二边皆空、无所得，故平等、不二，而非在实在论上表明生佛等具有同一实体或实质，故其说真俗平等，与印度佛教对真俗的严格分割并不违背。但中土华严学逐渐将真俗平等理解为生佛等的实体同一性，进而完全混融二者的区别，所以是“动静交彻，真俗双融；生死涅槃，夷齐同贯”<sup>①</sup>，于是将“生佛不二”转化成“真俗圆融”。这不仅是将此经本来的空性论立场转化为实在论的，

<sup>①</sup> 法藏：《大乘起信论义记》卷上，《大正新修大藏经》（以下简称《大正藏》）第44册，台北：财团法人佛陀教育基金会出版部，1990年，第240页下。

而且彻底抹杀了真俗分别。这意味着最终将佛教固有的超越思维消解了。

所谓“真俗圆融”包括两个意义方面：一是“心佛同体”，谓众生本具的如来藏心即是本觉的佛性，而解脱就是对后者的觉证、回归；二是“真俗双融”，谓众生与佛、生死与涅槃、染与净等皆相即无别、交彻互入、圆满无碍。因此真俗圆融就是“唯心”与“圆融”的统一。我们试图阐明中土华严学乃是通过《华严经》和早期大乘佛学之持续累积的多重过度诠释而逐渐向“唯心”和“圆融”两方面转化，最终导致真俗圆融思想形成；而华严宗的性起思想则是“唯心”和“圆融”之究竟、集中的体现。

## 一、从“心佛不二”到“心佛同体”

华严学的“心佛同体”乃是指世出世法、众生与佛、染与净、善与恶皆是本觉的如来藏真心之表现，此真心即佛性，故众生与佛本来同体，而修道解脱则在于对此真心的觉证；故此义结合了心性本觉的佛性论和真心觉证的解脱论。“心佛同体”乃是以《华严经》和早期大乘的“心佛不二”等观念为最终依据。我们试图表明它实际上严重偏离了经文之本旨，乃是中土华严学无批判地根据陆续流行的各种大乘学说对经文进行持续的多重过度诠释的最终结果；华严学就是通过这种诠释逐渐从“心境皆空”转向“真常唯心”。

“心佛同体”的直接依据是《夜摩天宫菩萨说偈品》如下一颂：“心如工画师，画种种五阴，一切世界中，无法而不造。如心佛亦尔，如佛众生然。心佛及众生，是三无差别。诸佛悉了知，一切从心转。若能如是解，彼人见真佛。”<sup>①</sup>就经文本身来看，其本意应是：佛与众生皆为一心虚妄分别所现，此心与境并是空幻，故心佛众生的存在皆是空，所以三者为无差别、平等。如经又云：“知一切佛，皆悉如幻，己心亦尔；知一切佛，音声如响，己心亦尔。”<sup>②</sup>因而《华严经》是依般若性空思想说生佛、心佛之不二<sup>③</sup>，以真俗皆空，故平等不二，所以只遮心佛众生皆空，不表“一心”为实体，更无心佛同体之说。另外，此经的修行乃以般若的菩萨行为基本内容，其本质是空观的实践<sup>④</sup>，经中提到的十波罗蜜、三十七道品、三解脱门等皆属于从原始佛教到早期大乘的修道论传统，以爱灭苦灭、心境双亡为宗旨，而绝无觉证真心的修行方针。总之，经所谓心佛不二皆以般若毕竟空思想为宗旨，与中土华严学的“心佛同体”有本质不同。

我们以下试图通过对中土华严学诠释史的分析，表明华严学就是在陆续流行的各种大乘思潮影响下，对《华严经》和早期大乘佛学产生逐渐累积的多重过度诠释，故最终从般若学的“心境皆空”转向后期如来藏学的“真常唯心”立场，而“心佛同体”思想即由此形成。华严学这种经典诠释学的发展乃包括以下阶段。

（一）从汉末开始的华严单行经的翻译到晋译《华严经》流行之前的华严学，都是联系当时流行的般若学解读《华严经》（如竺法护、道安、僧卫等），基本上仍忠实于此经之本旨。以竺法护为例，其所译《度世品经》云：“无道俗念，观一切法皆入法身亦无所入，晓了诸法而无有二。”<sup>⑤</sup>《等目菩萨经》亦云：“入于心幻，过亿无限，过诸佛幻……于一切众生之身、佛身，而等解之。”<sup>⑥</sup>这仍是从般若学理解真俗平等，谓生佛、心佛等皆空如幻，故说为平等。此时华严学尚未形成本具佛性以及生佛同体的观念。

（二）南北朝时期的华严学逐渐引入涅槃学和早期如来藏学作为诠释根据，遂依众生本具佛性或如来藏我的观念诠释《华严经》的“生佛不二”等说，从而形成“生佛同体”之义。首先，华严学试图将涅槃佛性或如来藏我的观念与《华严经》的法身观念衔接起来。华严学最初是依早期大乘立场理解法身观念，以为法身就是佛智慧，且是缘生如幻，而经所谓法身遍入众生、万有等皆属神足变化，是佛智慧的遍缘性呈现在禅定境界中的主观印象。如竺法护译《度世品经》云：“菩萨神足变化有十事。何谓为十？无数世界入于一尘，是神足变。复以一尘遍诸法界，现一佛土。”<sup>⑦</sup>道安也表示，《渐备经》后四住对法身示现的神话式描述所说

① 佛驮跋陀罗译：《大方广佛华严经》卷 10，《大正藏》第 9 册，第 465 页下—466 页上。

② 佛驮跋陀罗译：《大方广佛华严经》卷 46，《大正藏》第 9 册，第 695 页上。

③ 龟川教信：《华严学》，印海译，高雄：佛光文化事业有限公司，1997 年，第 192 页。

④ 宇井伯寿等：《新编世界佛学名著译丛 第 60 册 禅宗论集、华严学论集》，王进瑞等译，北京：中国书店，2010 年，第 255 页；龟川教信：《华严学》，印海译，第 180 页。

⑤ 竺法护译：《度世品经》卷 2，《大正藏》第 10 册，第 625 页中。

⑥ 竺法护译：《等目菩萨所问三昧经》卷上，《大正藏》第 10 册，第 578 页下—579 页上。

⑦ 竺法护译：《度世品经》卷 3，《大正藏》第 10 册，第 634 页中。

的都是“神足教化事”<sup>①</sup>。但是大本《涅槃经》的流行打破了这一局面。该经提出众生本具佛性之说：“一切众生悉有佛性，即是我义。如是我义从本已来常为无量烦恼所覆，是故众生不能得见。”<sup>②</sup> 中土华严学应当是通过将这种本具佛性说与法身观念结合而将其引入《华严经》的诠释中。如刘虬的五时判教谓佛于第五时“说《大涅槃》，明诸众生悉有佛性，法身常住，是其了义”<sup>③</sup>。此即将法身与众生本具的佛性等同。《华严经》多处以身遍入众生心来形容佛智的遍缘性，而这本易与《涅槃经》的众生本具佛性观念混淆，故华严学人很自然地将二者等而视之。其次，在此基础上华严学形成了对《华严经》的生佛平等观念的全新理解，谓众生与佛皆以本具、恒常的佛性为其自我，故二者在实体层面是同一的，于是将“生佛平等”转化为“生佛同体”；不过这种诠释的更充分资料见于地论派文献中。以上两方面诠释都违背了《华严经》的空性论立场，故属过度诠释。

（三）在上述基础上，地论学进而依《楞伽经》和《起信论》的真常唯心思想将本具佛性解释为真心，于是从“生佛同体”过渡到“心佛同体”，将华严学对经典的过度诠释更推进了一层。地论学又分南、北二道。二派皆以佛性为常，以为佛性即是如来藏真心，分歧在于其为“当常”还是“现常”，即阿赖耶识是当下即包含佛性还是需转灭方使佛性现起。

北道派以魏译《楞伽经》的后期唯识学为依据，持阿梨耶识（阿赖耶识）依持义，且以为佛性、如来藏为超越阿梨耶识之第九净识或真心，故持心佛同体义。在这里，它仍是以前面《夜摩天宫菩萨说偈品》的那段偈颂为最终依据，但是依《楞伽经》将偈中的造作“心”解释为如来藏真心，同时将“心作”诸法理解为真心与无明共俱而转起万有，此皆属于过度诠释。如流支译《入楞伽经》云：“阿梨耶识者，名如来藏而与无明七识共俱，如大海波常不断绝。”<sup>④</sup>“阿梨耶识大海水波，为诸境界猛风吹动，转识波浪随缘而起。”<sup>⑤</sup>同时又云：“如来藏识不在阿梨耶识中，是故七种识有生有灭，如来藏识不生不灭。”<sup>⑥</sup>不过北道派持阿梨耶识依持而非真如依持，以为如来藏心超越阿梨耶识，故离缘起，且不入众生心地，故仍严判真俗之别，所谓心佛同体只意味着真心与佛性同体，而非谓众生心地即以佛性为体。阿梨耶识的体性是妄染且当灭的，并非佛性；唯经过修习使阿梨耶识转灭，佛性才能当果而现。这就是北道派的当常之说。这些其实都属于后期唯识学的真常唯心思想。北道派乃是无批判地依后者对《华严经》和《涅槃经》的相关说法进行再诠释，最终形成其心佛同体思想。

净影慧远代表的后期南道派则全面接受《起信论》的真心如来藏学，持真如依持义；同时以为阿梨耶识即是如来藏且本来具足佛性一切功德，故众生心地现成即以佛性为体，而众生成佛就在于通过修习使被缠染的心性呈现，此即佛性现常之说。慧远的佛性论大致包括以下意义层面：一是佛性本有，如云：“我者所谓如来藏性……佛性显成法身之体，是其实我。”<sup>⑦</sup>此即继承了此前华严学依涅槃佛性论对《华严经》法身观念的过度诠释。二是心性一如与心性本觉，如云：“如来藏真实法界，亦名真如，亦名实际，亦名法性，亦名一实，亦名佛性。”<sup>⑧</sup>此即继承了此前地论学依《楞伽经》义对《涅槃经》和《华严经》的过度诠释。三是真如依持，如云：“摄末从本，会虚入实，一切诸法皆是佛性真心所作……一切诸法悉是佛性。”<sup>⑨</sup>此谓佛性转化生成诸识及世间万法，故众生心地即以佛性为体，是谓佛性现常。地论学由此混淆了真俗、心佛的存在论区别。真如依持和佛性现常二义皆不属《华严经》《涅槃经》和唯识，在《楞伽经》亦不明确，应是取资于《起信论》的真心如来藏学，乃是慧远等人无批判地依后者对《华严经》《涅槃经》和唯识思想进行过度诠释的结果。

（四）华严宗全面继承了中土华严学的诠释思路和成果。如法藏释《夜摩天宫菩萨说偈品》以上偈颂：“佛心离妄，体一心源，无始觉之异，故名真实。然此本觉在生灭门中为妄法之体，故云诸法性也。一切妄

① 道安：《渐备经十住胡名并书叙》，见僧祐：《出三藏记集》卷9，《大正藏》第55册，第62页上。

② 昙无讖译：《大般涅槃经》卷7，《大正藏》第12册，第407页中。

③ 见慧远：《大乘义章》卷1，《大正藏》第44册，第465页上。

④⑥ 菩提流支译：《入楞伽经》卷7，《大正藏》第16册，第556页中—556页下。

⑤ 菩提流支译：《入楞伽经》卷1，《大正藏》第16册，第515页上。

⑦ 慧远：《大乘义章》卷5，《大正藏》第44册，第576页中。

⑧⑨ 慧远：《大乘义章》卷3，《大正藏》第44册，第516页中、526页上。

法，并是本觉佛心之相。……《华严》云：如心佛亦尔，如佛众生然；心佛及众生，是三无差别。”<sup>①</sup> 这就是继承慧远的诠释思想，无批判地根据《起信论》等的真常唯心思想解读《华严经》等的思想，导致对其进行了以下意义转化：一是在本体论上把经中作为虚妄分别的“心”转化为一个“真心”本体，此即心性一如和真如缘起；二是在佛性论上，将此经的心境皆妄立场转化为心性本觉，谓真心即是众生本具佛性，本来觉悟，自性解脱。另外在修道论上，法藏还将此经的境识双亡转化为真心的觉证，即依始觉观证、复归于本觉，最终“始觉同本，唯是真如”<sup>②</sup>。但是心性一如、真如缘起、心性本觉和真心觉证皆与《华严经》和早期大乘的心境皆空立场存在本质冲突，实为如来藏真常唯心思想之理论支柱。法藏由此得出众生心地与佛性同体的结论，认为如来藏心“谓随熏转动成于染净”<sup>③</sup>，故众生心地乃是由佛性随缘转化生成且以之为自身实体，因而生死与涅槃、染与净、众生与佛、心与佛皆为自体一如。在这里，法藏乃是将《华严经》的法身和分别心、涅槃学的佛性、唯识学的圆成实性转化为如来藏真心，同时将《华严经》的妄心分别和唯识的阿赖耶识缘起转化为真心缘起。这实际上是偏离了所有这些思想的宗旨。华严宗就是通过这种对经典的多重过度诠释，最终得出众生心与佛性、众生与佛现成同体的佛性和解脱思想。

总之，中土华严学乃是通过无批判地根据先后流行的各种大乘思想解读《华严经》和早期大乘佛学，以致逐渐将“真俗不二”转化为“心佛同体”。这种思想转化乃是华严学逐渐向真常唯心思想发展的一个方面。“真常唯心”的理论支柱就是心性一如，真如缘起，以及心性本觉和真心觉证，其在《起信论》的真心如来藏学中即已齐备。中土华严学因其对经典的长期的、叠进式的过度诠释，并经历了从般若学到涅槃学、早期如来藏学、唯识学以至真心如来藏学的发展阶段，所以其发展实际上重演了印度大乘佛学从“境识皆空”向“真常唯心”的转化过程。

这里应当指出的是，“真常唯心”本是吠檀多传统之特质，而心性一如、真心缘起、心性本觉和真心的觉证皆是吠檀多的思想支柱。<sup>④</sup> 印度佛教则原本与此根本对立，乃是主张心法皆染（或心境皆空）、染心缘起（或妄心缘起）以及解脱论的心境皆灭。因此它向“真常唯心”的转化，乃是逐渐抛弃自身原先的传统而向与之对立且居于印度思想主流的印度教吠檀多传统靠拢，这只能是它受到后者长期渗透并最终与之同化的结果。实际上就印度大乘佛学而言，其发展的每一步都离不开印度教尤其是吠檀多思想的影响：般若思想的形成就离不开吠檀多思想的影响和渗透<sup>⑤</sup>；《华严经》中的法身示现观念则反映了印度教的至上我创世说和大梵化身观念的影响<sup>⑥</sup>；《涅槃经》和早期如来藏学的众生本具佛性、如来藏我观念的形成也离不开奥义书的胎藏说和心性本觉观念的启发<sup>⑦</sup>；瑜伽行派的唯识说亦本不属于佛教的传统，其产生应是奥义书的识论（vijñānavada）通过禅观渗透到大乘佛学中并与般若学融合的结果<sup>⑧</sup>；《起信论》的真常唯心思想则基本与吠檀多学同化<sup>⑨</sup>。因此，大乘佛学从“境识皆空”向“真常唯心”的逐步转化，就是一个逐渐吠檀多化的过程。中土华严学的上述发展就再现了大乘佛学向“真常唯心”的转化过程，因而也在事实上再现了大乘佛学逐渐吠檀多化的进程。吠檀多学的几大思想支柱在后期地论学和华严宗思想皆已全备，使后者表现出浓厚的梵化色彩。华严学心佛同体思想的形成乃是上述发展的一个方面。华严学通过无批判地根据陆续流行的大乘思想对《华严经》等经典进行过度诠释，也逐渐从“心境皆空”转向“心性本觉”，从“心境双亡”转向“真心觉证”。然而“心性本觉”和“真心觉证”皆与印度佛教原有的传统对立，而本是吠檀多学的特征。吠檀多学以为众生之真我即是自性清净的真心，乃是本来觉悟、自性解脱的，而解脱就在于觉证此真心，因而在印度宗教中最早提出心性本觉及真心觉证的思想。<sup>⑩</sup> 反之，佛教传统上则持心心数法悉为妄染，修道解脱在于心境双亡。

① 法藏：《大乘起信论义记》卷下，《大正藏》第44册，第281页中。

② 法藏：《大乘起信论义记》卷上，《大正藏》第44册，第250页中。

③ 法藏：《大乘起信论义记》卷中，《大正藏》第44册，第251页中—251页下。

④⑧⑨⑩ 参见吴学国：《奥义书思想研究》第5卷，北京：人民出版社，2017年，第2101—2109、2048—2051、2100—2126、2101—2109页。

⑤ Nalinaksha Dutt, *Mahāyāna Buddhism*, Bharatiya Kala Prakashan, Delhi, 2003, p. 171; 松本史朗：《缘起与空——如来藏思想的批判》，肖平等译，北京：中国人民大学出版社，2006年，第133、134、137、140、141页；杰米·霍巴德等主编：《修剪菩提树：“批判佛教”的风暴》，龚隽等译，上海：上海古籍出版社，2004年，第251页。

⑥ 宇井伯寿等：《新编世界佛学名著译丛 第60册 禅宗论集、华严学论集》，王进瑞等译，第271页。

⑦ 印顺：《如来藏之研究》，台北：正闻出版社，1992年，第16、33页。

在这里，中土华严学也是逐渐脱离《华严经》及佛教原有传统而转向与吠檀多学一致的立场，因此这一发展也在一个侧面再现了大乘佛学的吠檀多化进程。

## 二、从“生佛平等”到“真俗互融”

华严学所谓真俗圆融不仅是心佛同体，还是真俗双融，即世间与出世间、生死与涅槃、凡与圣、众生与佛的相即相入、互具交彻、一际融通。“真俗双融”是对《华严经》和早期大乘的真俗平等义的彻底圆融化解读。这种思想抹杀了印度佛教对凡与圣、众生与佛、生死与涅槃等的严格区分，故“内在地蕴涵着对世俗即现实世界的肯定”<sup>①</sup>，“是把现实世界作为人生终极归宿。佛教固有的苦难观、厌世情绪以及悲观格调差不多快被塑造这种世界模式的学说冲刷干净了”<sup>②</sup>。也就是说，它否定了佛教原有的超越精神，从根本上背离了印度佛教的传统，所以在后者找不到真实资源，最终只能归因于本土精神语境的影响。

有学者表明，中国传统思想以“天人合一”为特征，缺乏对自由的追求以及理想对现实的否定，因而从未构想出真俗、凡圣之截然分别。<sup>③</sup>更准确地说，华夏传统的文化精神缺乏超越精神。它没有经历印、欧传统的精神超越导致的存在之撕裂，而是始终沉浸在直接自然思维的混融整体性中。自然思维作为人类精神的共同起点，本就更具圆融特性，因为它的世界尚未被精神的超越活动所中介、分割，故始终是一个在其中万有同质同构、互生互转、互渗互容、无碍融通的整体。<sup>④</sup>华夏传统思想就表现出这种自然圆融思维的特点。中国古代哲学中的天人同构交感、五行互生互容，儒家的体用一元、本末无间，道家的道通万物、齐物玄同等观念，都旨在强调存在是一混融整体。它从未构想出而且也很难接受印度佛教那种此岸与彼岸、本体与现象的断裂以及生死与涅槃、凡与圣的生命境界之鸿沟。这种文化冲突使得佛教要在华夏思想语境中立足，就必须进行自身调整以适应甚至最终融入本土的自然圆融思维传统。故佛教中国化的实质其实就是圆融化。印顺法师就曾指出，中国佛教正是为“圆融”“方便”所困，以至了无生气。<sup>⑤</sup>中国主流的佛学都经历了从“超越”到“圆融”的转化。<sup>⑥</sup>

其中华严学可以说是把这种圆融化进行得最彻底的。它最终把大乘所谓性相平等转化为理事无碍，也将生佛不二转化为真俗互融。后者是华严学的法界圆融思想的结论，同时也是华严学经典诠释的最终成果。我们下面将要阐明的是，中土华严学在其向真常唯心思想转化的每一阶段，都试图以本土思想融会当时流行的大乘思潮，从而将其圆融化，并无批判地以此解读或改造《华严经》的思想，最终导致真俗双融思想的形成，因此这种圆融化乃包括以下发展阶段。

首先，中土华严学初期就是以一种本土化的般若学解读《华严经》，因而就开始弱化大乘佛学对性相、真俗的严格分别。中土盛行的般若学，其实是一种本土化的般若学（如道安、慧远等）<sup>⑦</sup>，后者常常是以道家等的一体融通思想融会《般若经》，从而将其思想圆融化。华严学最初就试图依此解读《华严经》。早期译家们就常以道、儒二家的观念融会《华严经》的般若思想，以至其翻译“勿宁说是将原典改制成新的经典”<sup>⑧</sup>。比如竺法护的翻译就很大胆地对于经文进行了老庄化改造。<sup>⑨</sup>著名华严学者荆州长沙寺僧卫的思想最充分体现了那个时代融会《华严经》与道学的特色。他在《十住经含注序》中，一方面将般若学的空、法性解释为道家的虚静、自然，以其为生成万有之本源：“夫冥壑以冲虚静用，百川以之本；至极以无相标玄，品物以之宗。”<sup>⑩</sup>这乃是将空、法性实在化，且混淆了性相的存在论区分。另一方面，他也淡化了生佛的区别。其云：“称动王为心识，谓静御为智照。故滞有虑塞，则曰心曰识，凭虚照通，则曰智曰见。”<sup>⑪</sup>此谓同一心识若滞

①③ 潘桂明：《中国佛教思想史稿 第2卷 隋唐五代卷（上）》，南京：江苏人民出版社，2009年，第414、384—385页。

② 魏道儒：《中国华严宗通史》，南京：凤凰出版社，2008年，第6—7页。

④ 参考列维-斯特劳斯：《野性的思维》，李幼蒸译，北京：商务印书馆，1987年，第39、214页；列维-布留尔：《原始思维》，丁由译，北京：商务印书馆，1981年，第39、111、115、229—251、495页。

⑤ 印顺：《印度之佛教自序》，北京：中华书局，2011年，第5页。

⑥ 吴学国、周会民：《从“无住”到“圆融”：论天台性具哲学对般若思想的误读》，《哲学研究》2018年第3期。

⑦ 山口益：《般若思想史》，肖平等译，上海：上海古籍出版社，2006年，第84页。

⑧⑨ 木村清孝：《中国华严思想史》，李惠英译，台北：东大图书股份有限公司，1996年，第27、29页。

⑩⑪ 僧卫：《十住经含注序》，见僧祐：《出三藏记集》卷9，《大正藏》第55册，第61页上、61页上—61页中。

有则曰心曰识，若缘无则曰智曰见，故众生心与佛智并无本质区别，乃为一心之不同方面或作用，这就模糊了真俗的分别。这两方面解读都是对经文思想进行了实在化和圆融化改造，皆属过度诠释。

其次，在涅槃学流行时，华严学也将其本土化或圆融化且无批判地依此解读《华严经》的“生佛平等”，最终形成生佛一体融通的思想。不过这种诠释思路的早期材料基本湮灭，现存材料都是北朝及以后的。如慧命《详玄赋》云：“惟一实之渊旷，嗟万相之繁杂。真俗异而体同，凡圣分而道合……解惑以之齐贯，染净于此俱融。”<sup>①</sup> 此即依道家的融通思想解读涅槃佛性论，遂以为众生与佛是实质同一、彼此俱融的。慧命还提出凡圣互入交彻之义：“犹宝殿之垂珠，若瑶台之悬镜。彼此异而相入，红紫分而交映。法无定于心境，人靡隔于凡圣。物不滞于自他，事莫拥于邪正。何巨细之殊越，遂参互而容持。”<sup>②</sup> 这是对涅槃佛性论的进一步圆融化。其说乃是引《华严经》的“因陀罗网”喻为根据，但是经中此喻并未涉及佛性论，更无生佛互融之义（见下文），故慧命此解应视为融会涅槃学和道家思想而对经文的过度诠释。实际上北朝华严学者大都深受道家思想影响并以之融会涅槃学和《华严经》义。如安廩即依此思路，以为“《大集》染净俱融，法界圆普，名为圆宗”<sup>③</sup>。昙迁的《亡是非论》被称为《庄子》的佛学版本<sup>④</sup>，把世界当成《齐物论》那种无是无非，无可不可，“恢诡谲怪，道通为一”的混圆整体，遂使涅槃学的真俗差别也消融其中。此外，北朝华严学还将涅槃佛性论与《华严经》的法身示现结合起来，且依本土的自然圆融思维予以会通，得出佛性遍在染净诸法、一多融通际的圆融缘起论，由此进一步抹平真俗区别。如灵辨将《光明觉品》所谓佛身“悉能遍至一切诸世界”解释为如来藏与诸法互遍互入、不可思议的“身藏”<sup>⑤</sup>，且提出小大、一多、过未等八对相即<sup>⑥</sup>，故真俗、生佛也是一体圆融的。这些皆属过度诠释。

再次，地论学的佛性论引入了《楞伽经》《起信论》的真常唯心思想，且依此前华严学和本土的万物融通思想对其进行圆融化诠释，并依此解读《华严经》等，导致对经典的多重圆融转化。北道派的当常说立足于后期唯识学，仍严判真俗、心佛的本质区别。慧远及后期南道派的现常说则立足于《起信论》的真如依持义，以为佛性当下即为众生心地之实体，故开始模糊上述区别。另外慧远等人还无批判地依本土传统对《起信论》思想进行圆融化解读，并依此会通《华严经》及华严学已有成果，最终将真俗平等转化为心佛一元融通、相即双融、真俗一际，从而进一步混淆众生心与佛性的区别，而向华严宗的“真俗互融”靠拢。后期南道派这一发展包括两个层面：一是，《起信论》强调真心的“如实空”与“如实不空”，且开一心为真如、生灭二门，故仍坚持性相、真俗之本质区别，但是慧远等人则对此论思想进行圆融转化并依此会通《华严经》等，从而形成心佛一元融通、相即双融的思想：一方面，慧远全面依本土的体用、本末、权实思想解读此论的“真常唯心”，遂确立佛性与诸法的一元融通。不同于印度佛教对性相的存在论区分，中国传统思想则标榜本末一元、体用无间、权实同体，强调万物的相生互容、一元融通。慧远就是以这类思想解读《起信论》并《华严经》。如云：“本净真心，说之为体。随缘隐显，说以为用。用必依体，名之为依。体能持用，说以为持。能持如水，能依如波。”<sup>⑦</sup> 于是性相关系被转化为一种宇宙论的一元融通。另一方面，慧远还进一步淡化体用、本末的区别，得出性相互即双融的结论：“用不离体，体用虚融，名为不二。”<sup>⑧</sup> “二谛相望，得言相即。即体起用，用即体故。”<sup>⑨</sup> 于是大乘的性相区分被彻底消解。二是，慧远在此基础上理解《华严经》等所谓真俗不二，以为生佛等皆以同一佛性为实质，只是后者的不同行相，故为一味圆融，即所谓“染净圆通，法界齐等”<sup>⑩</sup>。在这里，慧远不是依二相双遣的“遣相门”说生佛等的不二，而是依“融相门”说，谓“二法同体名为不二，非有所遣”<sup>⑪</sup>，其实就是将般若的毕竟皆空转化为道家式的融通无碍、混然玄同。对真俗平等的上述解读不仅完全背离了《华严经》等的毕竟皆空之旨，也混淆了《涅槃经》《起信论》等对性相、生佛

①② 慧命：《详玄赋》，见道宣：《广弘明集》卷29，《大正藏》第52册，第340页上、340页中。

③ 智顓：《妙法莲华经玄义》卷10，《大正藏》第33册，第801页中。

④ 木村清孝：《中国华严思想史》，李惠英译，第47页。

⑤ 灵辨：《华严经论》卷10，《藏经书院：新编卍续藏经》第93册，台北：新文丰出版公司，1994年，第944页下。

⑥ 新藤晋海：《靈弁述華嚴經論新見分の紹介（五）》，《南都佛教》，1963年第13号，第135页。

⑦ 慧远：《大乘义章》卷3，《大正藏》第44册，第533页上—533页中。

⑧⑨⑩ 慧远：《大乘义章》卷1，《大正藏》第44册，第482页上、485页中、481页下。

⑪ 慧远：《大乘义章》卷19，《大正藏》第44册，第835页下。

的区分，因而包含了多重的过度诠释。

最后，华严宗不仅全面继承了华严学的上述诠释成果，且根据本土语境对后者进行再诠释，从而将其更彻底地圆融化。它在此前华严学真俗融通一贯思想基础上，进一步提出真俗的相即无碍、全体交彻、相互圆具，最终形成其真俗互融思想。后者乃包括以下意义层面。

一是真俗相即，即染净、生佛等皆现成同一，真即是俗，俗即是真。法藏以四门说真俗相即：“一约真无所遣，以俗即真故。二约真不待立，即俗之真本现故。三约俗无所乖，以真即俗故。四约俗不待立，即真之俗差别故。……是故真俗双融无障碍也。”<sup>①</sup> 这乃是对《华严经》等所谓真俗平等的彻底圆融化解读。它是华严宗的理事相即为根据：“相是者，先一即是一切，谓如一事既全是真理……是故此一即是一切，一切即一。”<sup>②</sup> 理事相即故事事相即，因而真俗亦自体相即。但这些观念皆不属印度佛学传统，最终应归因于华夏本土的体用相即、本末无间、权实同体思想的影响（如澄观云：“权实无碍方为佛境。……揽理成事，理彻事表，故云无别。”<sup>③</sup>）华严宗依此思想会通理事、真俗关系，从而将其转化为自体相即，遂彻底救平生佛、心佛的区别。

二是真与俗皆全体互具互入，如因陀罗网重重无际。澄观将此义说为四个方面：众生全在佛中；佛全在众生中；佛与众生各实非虚，因果交彻；佛与众生两相形夺，二位齐融<sup>④</sup>。此义乃是华严宗事事圆融观的结论，而事事圆融乃以理事圆融为基础，以理事互相全具故，事事亦互全具，因此诸法互摄互入、一与一切全体互具<sup>⑤</sup>，故染净、生佛、世出世法等皆一一全体交彻。不过，无论是理事圆融还是事事圆融的观念，在坚持性相分别、真俗分别的印度佛教中都找不到真实资源。在这里华严宗试图引《华严经》所谓莲华藏庄严世界海、因陀罗网法界等说为据，但这些都只是对佛智遍缘性的文学化表现，并非开示一种法界圆融的形上学。这里华严宗应是受到天台宗诸法互入、生佛互具思想等的启发<sup>⑥</sup>，但与后者最终都应归因于本土的自然圆融思维影响。华夏传统未曾构想过印度、西方思想中那种此岸与彼岸的存在断裂，而是强调万物的互容互转。如五行说以为阴阳、五行相互转化、互入互容，万物皆全具五行，故皆相容互具且相互转化。道家也认为宇宙万有以及一切形式的生命皆在道中融通一如且互化互具，“厉与西施，恢诡谲怪，道通为一”（《庄子·齐物论》）<sup>⑦</sup>，吾亦可化为虫臂、鼠肝（《庄子·大宗师》）<sup>⑧</sup>，与虫鸟互具互转。正是这些观念以及天台宗的性具说等启发了华严宗的经典解读，从而形成事事交涉、生佛互具的思想。

三是佛与众生因果交彻。此义亦以华严宗所谓一乘圆教的无尽缘起观为基础，在无尽缘起中一切诸法同时炳然显现，因果互具互入，展转相生，即所谓“始终相摄、圆融无碍”<sup>⑨</sup>，“总别圆融，因果交彻，重重无碍”<sup>⑩</sup>，因而众生与佛亦是同时呈现且互具互生，故“佛与众生互为缘起”<sup>⑪</sup>。这种思想在《华严经》中的主要依据，一为普贤行对菩萨修行、功德的无限性和完满性的强调，如谓普贤于一念修一切法、普周一切法界、悉能严净无量无边虚空国土、令一切众生得解脱等；二为此经对因陀罗网法界和海印三昧的表述。但普贤行的基础是般若行，乃是空观的实践。<sup>⑫</sup> 经中以上表述乃是强调将空观贯彻到一切行，以空观入一切法且于任一法皆显空观之全体，故既非旨在揭示某种缘起实相，亦非阐明一种佛性论或生佛因果。因此在这里法藏对经文的解读就是一种过度诠释。这种诠释亦违背印度佛教的传统，最终只能归因于华夏本土圆融思想的影响。

四是众生本具佛果，佛与众生皆性具善恶，本来无异，唯显隐有别。如云：“法本具足，随机隐显。”<sup>⑬</sup> “若依圆教，众生佛性具因果、有性有相，圆明备德。”<sup>⑭</sup> 华严宗以为性体全在一一法中，诸法一一相互具

① 法藏：《大乘起信论义记》卷中，《大正藏》第44册，第253页上。

②⑤⑭ 法藏：《华严经探玄记》卷1，《大正藏》第35册，第119页中、119页中、117页下。

③ 澄观：《大方广佛华严经疏》卷15，《大正藏》第35册，第612页中。

④ 澄观：《大方广佛华严经疏》卷3，《大正藏》第35册，第520页上。

⑥ 潘桂明：《中国佛教思想史稿 第2卷 隋唐五代卷（上）》，第406页。

⑦⑧ 陈鼓应注译：《庄子今注今译》（最新修订版）上册，北京：商务印书馆，2007年，第75—76、223页。

⑨ 法藏：《华严经探玄记》卷5，《大正藏》第35册，第206页上—206页中。

⑩ 澄观：《大方广佛华严经疏》卷6，《大正藏》第35册，第542页上。

⑪ 法藏：《华严经探玄记》卷2，《大正藏》第35册，第140页中。

⑫ 龟川教信：《华严学》，印海译，第180页。

⑬ 法藏撰，承迁注：《华严经金狮子章注》，《大正藏》第45册，第670页上。

足，“一即一切、一切即一”<sup>①</sup>，故诸法体性实无差别，且因果同时，无先无后，故亦无生灭，而缘起则被归结于显隐的活动：“不了尘显，迷显为生。复见尘隐，迷隐为灭。”<sup>②</sup>因此众生与佛皆具足万有而本无差别，其差别之相只是因隐显之殊所现。这些观念彻底否定了真俗、生佛的区别，故在印度佛教传统中找不到真实资源。其立论依据大概包括：《华严经》等的生佛无差别说，但此说旨在表明生佛皆空无相，而非众生本具佛果；如来藏学的“众生法身，义一名异”等说<sup>③</sup>，但后者仅谓众生本具成佛之因，而非本具佛果。因此，华严宗对这些说法都产生了误读，在这里它首先是根据自身的法界圆融思想，由此推出染净、生佛皆相互圆具，“一切众生即一众生，一众生即一切众生”<sup>④</sup>，故众生皆具足佛果，本来现成，不待后得。其次它亦沾溉天台宗的众生性具善恶唯显隐有别的理论。<sup>⑤</sup>如法藏说：“一法法尔性具善恶。”<sup>⑥</sup>澄观亦云：“如来不断性恶，亦犹阐提不断性善。”<sup>⑦</sup>而这两方面最终都应归因于本土自然圆融思维传统的影响。

总之，华严宗的真俗互融思想是对印度佛教的佛性论和解脱论的彻底圆融化。它一方面是华严法界圆融哲学的必然结论，另一方面也是继承了中土华严学的发展成果并受到天台性具理论的启发<sup>⑧</sup>，但这些因素最终都应归因于本土自然圆融思想的影响。华严宗就是在上述基础上通过对《起信论》等的圆融化解读，并由此对《华严经》等经典进行再诠释，最终形成真俗互融思想。这也是一种多重的过度诠释。它不仅彻底混淆了印度佛教对生死与涅槃、众生与佛等的严格分割，从而将佛教原有的解脱渴望消磨殆尽，而且将因果、先后等亦圆融一如，呈现了一个完全静止和停滞的世界<sup>⑨</sup>，实际上否定了修道的实践。在这里，印度佛教超脱生死的行愿最终被道家式的自然顺化、和光同尘、逍遥自得的人生智慧替代。这意味着华严宗将佛教本有的超越思维彻底消解，而融入本土的自然圆融思维传统之中。

以上我们阐明了华严学在本土传统的长期影响下，通过对《华严经》等经典之逐层叠进的过度诠释，逐渐形成其“真俗互融”的佛性、解脱思想的过程。中土华严学通过这种诠释逐步消解了《华严经》等的般若毕竟空思想，混淆了性相、真俗的界限，从而逐渐解构印度佛教固有的超越精神而融入华夏本土的自然圆融思维传统。这就是华严学的圆融化，故华严学的圆融化的实质就是中国化。

### 三、华严宗的性起思想：唯心与圆融之统一

如果说“心佛同体”体现了华严学的佛性论和解脱思想的“唯心”一面，“真俗互融”体现了其“圆融”一面，那么华严宗的性起说则使二者达乎究竟，且为其集中体现。性起是本具佛性之自体因果，即佛性借由普贤因而显舍那果，乃是佛性在众生心地之现起，而修道解脱就是佛性在众生心中发用且借此证入自身，故性起说包含了心性本觉和真心觉证之义。此为其“唯心”的一面。性起还有其“圆融”的一面：首先在佛果位呈现的实相境界，心佛、生佛皆同体相即、互具互融；其次，普贤因与舍那果也是互融交彻的，即果位的性海实相与因位的十地解行皆是互具交融。我们试图表明性起说也包含了对经典的多重过度诠释。

智严最初揭发性起之义，就是由于对《华严经》的《性起品》等的过度诠释。“性起”一词，出自晋译《华严经》中的《宝王如来性起品》。质诸梵典，此词原文应是“tathagatopattisambhava”，意为如来（tathagata）出现（upattisambhava）于世；但文本中并无一字与“性”对应。故“性起”一词，其实缺乏经典依据，乃是出自译者的创造性翻译，而其他译本（包括唐译《华严经》）对应的翻译皆为“如来出现”“如来兴显”等。联系上下文，该品的“如来性起”即余处所谓“法身示现”（dharmakayopattisambhava）：“如来、应供、等正觉性起正法不可思议，所以者何？非少因缘，成等正觉出兴于世。”<sup>⑩</sup>因此晋译的“如来性”就是法身，而非本具佛性；而“性起”就是法身示现，即如来法身在众生面前显现<sup>⑪</sup>，而非真心觉证。因此，

① 法藏：《华严经探玄记》卷1，《大正藏》第35册，第111页上。

② 法藏：《华严经义海百门》，《大正藏》第45册，第628页上。

③ 法藏：《华严经探玄记》卷16，《大正藏》第35册，第413页下。

④ 法藏：《华严经问答》卷下，《大正藏》第45册，第611页上。

⑤⑧⑨ 参考潘桂明：《中国佛教思想史稿 第2卷 隋唐五代卷（上）》，第406、406、414页。

⑥ 法藏：《华严发菩提心章》，《大正藏》第45册，第655页下。

⑦ 澄观：《大方广佛华严经疏》卷21，《大正藏》第35册，第658页下。

⑩ 佛驮跋陀罗译：《大方广佛华严经》卷33，《大正藏》第9册，第612页中。

⑪ 宇井伯寿等：《新编世界佛学名著译丛 第60册 禅宗论集、华严学论集》，王进瑞等译，第254页。

在经中找不到心性本觉、真心觉证和真俗圆融等义的任何真实根据。但是智俨之所以拈出“性起”一词并大加强调，其实是因他在涅槃学、如来藏学等影响下将“如来性”理解成众生本具佛性：“如来者，如实道来，成正觉。性者，体；起者，现在心地耳。”<sup>①</sup>此即心性本觉。同样在上述影响下，智俨将法身示现解释为佛性通过众生修行而得呈现，即真心的觉证：“修生即从本有，同性而发，故《性品》云：名菩提心为性起故。”<sup>②</sup>这些解读都属于过度诠释。另外智俨还将《华严经》所谓法身遍容和普入一切法进行实在化、圆融化解读，将其理解成性相、因果之互具互入：“一即一切，无过不离，无法不同也。今且就此华严一部经宗通明法界缘起，不过自体因之与果。”<sup>③</sup>他更以十玄门详明此义，谓染净、生佛皆是因果同时、交映互入、显隐相即、相容自在。<sup>④</sup>但《华严经》上述说法乃是对佛智遍入一切、普贤广修万行主题之艺术化表现，并非旨在揭示一种真俗或因果互具圆融的实相论。因此，智俨上述解读全都属于过度诠释，且最终应归因于本土语境的影响。

更完整阐明性起意蕴的是法藏的如来藏性“一体”起“二用”说。后者同样体现了“唯心”和“圆融”的统一，且在这两方面都有所推进。其中“一体”即是如来藏真如心；“二用”即“海印森罗常住用”（海印三昧门）与“法界圆明自在用”（华严三昧门），分别是佛性现起染净诸法及自体显用于修行并得果，即真心缘起和真心觉证。法藏进一步拓展了智俨性起法门的意蕴，把“性”从佛性拓展到法性、法界或理体之义，遂以为性起乃是佛性转变产生一切世出世法的过程，万有无非性起果体<sup>⑤</sup>，故性起通于染净，“一切逆顺法无不从性起法”<sup>⑥</sup>。故他所谓性起不仅是修道论的，而且是实相论的，不仅包括净法缘起，也包括染污缘起。另外法藏还进一步表明性起“二用”分别是果海和因行的圆融境界，且果与因也是同时交彻、互具双融。他的性起说也包含对《华严经》等的多重过度诠释。

第一，法藏所谓海印三昧门就包含对《华严经》思想的唯心化和圆融化改造。此法门是佛果位呈现的境界，也是法界之究极实相，其意义是实相论的。法藏释云：“此即同时前后为名，顿现互融为目。犹如大海现四兵像，像类各差，顿现前后。然即像形非一，水竟不殊。像即水而湛然，水即像而繁杂。历然前后，终始难源。宛尔繁兴，寂然无相。齐头顿现，隐显难知。”<sup>⑦</sup>此谓如来藏性如大海，宇宙万像皆从中涌现且被涵蕴其中；水与像相即相入、圆融互具，像与像亦顿现互融、显隐难知。故此法门既是真常唯心，亦是法界圆融。其直接依据是《贤首菩萨品》的如下经文：“菩萨希望一切断，于一念顷游十方……现无量劫度众生，以三乘门广开化。或现男女种种形，天人龙神阿修罗，随诸众生若干身，无量行业诸音声。一切示现无有余，海印三昧势力故。”<sup>⑧</sup>从经文自身来看，海印三昧旨在以一种高度艺术化的方式表现法身示现主题，即以大海映照万象比喻法身或佛智的遍缘万有、普入众生。不过此经所云法身示现皆立足般若空义，此喻即旨在表明佛智顿观一切法悉空无余，同时法身亦是缘生如幻，而非真常的佛性。另外，海印三昧只是该主题呈现在佛菩萨禅定的主观影像，根本不是指佛性现起诸法的性起实相，更谈不上理事、真俗的圆融无碍。可见法藏对此义的唯心化和圆融化解读，都与经文原旨风马牛不相及。

第二，法藏所谓华严三昧门同样包含对经文的唯心化和圆融化解读。此门的意义乃是修道论的，旨在阐明菩萨如何通过修行使本觉之如来藏心得以显现。法藏释此法门为：“缘起集成，竟无前后，同时炳现，终始难源。圆即一际无倾缺，即诸峰竞攀，重重顿现，前后无违，念念递彰。”<sup>⑨</sup>此法门视华严修行为佛性所起之用，亦即佛性通过这种修行而自证其性，故它也包含心性本觉和真心觉证之义。它还表明华严修行乃是因果交彻互融，诸法同时顿现，故“华即严，以一行顿修一切行故；华严即三昧，一行即多而不碍一多故”<sup>⑩</sup>。因而此法门也包括“唯心”和“圆融”两方面。其立论依据是《华严经》以下经文：“光明庄严难思议，教化众生无有量，智慧自在不可议，说法教化得自在。施戒忍辱精进禅，方便智慧诸功德，一切自在难思议，华

① 智俨：《大方广佛华严经搜玄分齐通智方轨》卷4之下，《大正藏》第35册，第79页中—79页下。

② 智俨：《大方广佛华严经搜玄分齐通智方轨》卷3之下，《大正藏》第35册，第63页上。

③④ 智俨集：《华严一乘十玄门》，《大正藏》第45册，第514页上—514页中、516页上—517页下。

⑤ 龟川教信：《华严学》，印海译，第132—133页。

⑥ 法藏：《华严经问答》卷下，《大正藏》第45册，第611页上。

⑦⑧⑨ 法藏：《华严游心法界记》，《大正藏》第45册，第646页中、648页下、646页中。

⑩ 佛驮跋陀罗译：《大方广佛华严经》卷6，《大正藏》第9册，第434页中—434页下。

严三昧势力故。……如一微尘所示现，一切微尘亦如是，是名三昧自在力，亦无量称解脱力。”<sup>①</sup> 此乃是华严修行之特点在菩萨定境中的呈现。华严修行即普贤行，其特点是具足一切无量菩萨行，但普贤行乃以般若空智为基础，乃是将空智贯彻于实践，即“尽未来劫于一切世界、一切佛所，悉能修习虚空等行”<sup>②</sup>。其中完全找不到心性本觉和真心觉证的影子。另外，经所云一念悉足一切智行，一法一切法，一行一切行等亦是立足于般若空智（无碍智）：“一切法即是一法智微细，一法即是一切法智微细……如是一切诸微细法，以无碍智悉能了知，得一切行同一行心。”<sup>③</sup> 此谓以无碍智观一多皆空故平等，而绝无华严宗的因果交彻之义。故法藏此门的唯心化和圆融化解释皆违背此经的宗旨，亦属过度诠释。

第三，此外法藏还以所谓“三遍”“十玄”进一步开示性起圆融之义。“三遍”不仅是此二用共通之圆融义，即“一一用中普周法界，故云遍也”<sup>④</sup>，且包括“华严三昧”因与“海印三昧”果的互具现成、交彻互融。所谓“三遍”即一尘普周法界遍，一尘出生无尽遍，一尘含容空有遍<sup>⑤</sup>，它阐明了理与事、事与事皆全体互具互入，因与果、众生与佛亦皆同时顿现、交彻互融、现成具足，故为华严性起圆融之极致。所谓“十玄门”，乃是对此义之更系统表述。它以三世、因果、广狭、一多、总别、主伴等的同时具足、本来现成、相即相入、互融交彻描述理事、事事、生佛等的圆融。<sup>⑥</sup> 因此，众生与佛同时互具、因果互入、没有先后，凡夫现成本具佛果，众生与佛皆性具善恶。这些思想皆违背印度佛学的传统。

华严宗对经典的这些过度诠释，既是立足于华严学已有的理论以及《起信论》的真常唯心思想，也肯定受到了天台宗的性具圆融观念和本土自然圆融思维传统的启发。<sup>⑦</sup>

总之，中土华严学乃是在佛教真常唯心思想和华夏本土的自然圆融观念的影响下，通过对《华严经》和早期大乘佛学所谓真俗平等思想之逐渐堆叠的多重过度诠释，逐渐形成其真俗圆融思想。通过这种诠释，华严学的佛性、解脱思想逐渐向“唯心”和“圆融”两方面转化，而我们表明了这归根结底是大乘佛学逐渐与吠檀多传统和华夏本土传统融合的结果，这就使华严学的发展表现出一种事实上的梵、华交融。

[本文为国家社会科学基金重点项目“梵华之间：古印度吠檀多思想对中国文化影响研究”（330BE105632）的阶段性成果]

（责任编辑：盛丹艳）

## From “Advaita” to “Yuanrong”

—— The Development of Buddha-Nature and Vimoksa Theories in Chinese Huayan Buddhism

WU Xueguo, FANG Bingxing

**Abstract:** The Huayan School’s “Yuanrong (perfect integration) of the mundane and the sacred” (真俗圆融) thought on Buddha-nature and liberation developed through a process of multilayered over-interpretation of *the Avatamsaka Sūtra*’s teachings, particularly its claims of “non-duality of living beings and Buddha” (生佛不二) and “equality of mind and Buddha-nature” (心佛平等). By virtue of its unique hermeneutic strategy, the Huayan Buddhism has undergone a double transformation: (a) from “voidness of both consciousness and object” (心境皆空) to a philosophy of absolute, eternal consciousness (真常唯心), thus eventually assimilated with the Vedānta tradition; (b) from “non-duality of paramārtha and samvrti” (真俗不二) to “mutual-fusion of the mundane and the sacred” (真俗互融), thus ultimately dissolved Buddhism’s transcendent aspirations and integrated into the naturalistic and harmonious Chinese wisdom of life. The above-mentioned development of Huayan Buddhism epitomizes Mahāyāna Buddhism’s syncretic fusion with both Vedāntic metaphysics and Chinese naturalism. It also demonstrated a de facto interweaving of Hindu and Chinese culture.

**Key words:** Huayan Buddhism, absolute consciousness, Vedānta, identity of mind and Buddha-nature, mutual-fusion of the mundane and the sacred

① 佛驮跋陀罗译：《大方广佛华严经》卷6，《大正藏》第9册，第434页下。

②③ 佛驮跋陀罗译：《大方广佛华严经》卷21，《大正藏》第9册，第530页中、532页上。

④⑤⑥ 法藏：《修华严奥旨妄尽还源观》，《大正藏》第45册，第637页下、637页上、637页上。

⑦ 参考潘桂明：《中国佛教思想史稿 第2卷 隋唐五代卷（上）》，第406页。