



中国社会科学院学部委员专题文集

ZHONGGUOSHEHUIKEXUEYUAN XUEBUWEIYUAN ZHUANTI WENJI

唐宋佛学

魏道儒◎著

中国社会科学出版社



中国社会科学院学部委员专题文集
ZHONGGUOSHEHUIKEXUEYUAN XUEBUWEIYUAN ZHUANTI WENJI

唐宋佛学

魏道儒◎著

中国社会科学出版社

图书在版编目(CIP)数据

唐宋佛学/魏道儒著. —北京: 中国社会科学出版社, 2017. 5

(中国社会科学院学部委员专题文集)

ISBN 978 - 7 - 5203 - 0115 - 2

I. ①唐… II. ①魏… III. ①佛教史—研究—中国—唐宋时期 IV. ①B949. 2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2017)第 067688 号

出版人 赵剑英
责任编辑 黄燕生
责任校对 冯英爽
责任印制 戴 宽

出 版 中国社会科学出版社
社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号
邮 编 100720
网 址 <http://www.csspw.cn>
发 行 部 010 - 84083685
门 市 部 010 - 84029450
经 销 新华书店及其他书店

印刷装订 北京君升印刷有限公司
版 次 2017 年 5 月第 1 版
印 次 2017 年 5 月第 1 次印刷

开 本 710 × 1000 1/16
印 张 19.5
插 页 2
字 数 309 千字
定 价 88.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书,如有质量问题请与本社营销中心联系调换
电话:010 - 84083683

版权所有 侵权必究

《中国社会科学院学部委员专题文集》 编辑委员会

主任 王伟光

委员 (按姓氏笔画排序)

王伟光 刘庆柱 江蓝生 李扬

李培林 张江 张蕴岭 陈佳贵

卓新平 郝时远 赵剑英 晋保平

程恩富 蔡昉

统筹 郝时远

编务 王琪 刘杨

前 言

哲学社会科学是人们认识世界、改造世界的重要工具，是推动历史发展和社会进步的重要力量。哲学社会科学的研究能力和成果是综合国力的重要组成部分。在全面建设小康社会、开创中国特色社会主义事业新局面、实现中华民族伟大复兴的历史进程中，哲学社会科学具有不可替代的作用。繁荣发展哲学社会科学事关党和国家事业发展的全局，对建设和形成有中国特色、中国风格、中国气派的哲学社会科学事业，具有重大的现实意义和深远的历史意义。

中国社会科学院在贯彻落实党中央《关于进一步繁荣发展哲学社会科学的意见》的进程中，根据党中央关于把中国社会科学院建设成为马克思主义的坚强阵地、中国哲学社会科学最高殿堂、党中央和国务院重要的思想库和智囊团的职能定位，努力推进学术研究制度、科研管理体制的改革和创新，2006年建立的中国社会科学院学部即是践行“三个定位”、改革创新的产物。

中国社会科学院学部是一项学术制度，是在中国社会科学院党组领导下依据《中国社会科学院学部章程》运行的高端学术组织，常设领导机构为学部主席团，设立文哲、历史、经济、国际研究、社会政法、马克思主义研究学部。学部委员是中国社会科学院的最高学术称号，为终生荣誉。2010年中国社会科学院学部主席团主持进行了学部委员增选、荣誉学部委员增补，现有学部委员57名（含已故）、荣誉学部委员133名（含已故），均为中国社会科学院学养深厚、贡献突出、成就卓著的学者。编辑出版《中国社会科学院学部委员专题文集》，即是从一个侧面展示这些学者治学之道的重要举措。

《中国社会科学院学部委员专题文集》（下称《专题文集》），是中国

中国社会科学院学部主席团主持编辑的学术论著汇集，作者均为中国社会科学院学部委员、荣誉学部委员，内容集中反映学部委员、荣誉学部委员在相关学科、专业方向中的专题性研究成果。《专题文集》体现了著作者在科学研究实践中长期关注的某一专业方向或研究主题，历时动态地展现了著作者在这一专题中不断深化的研究路径和学术心得，从中不难体味治学道路之铢积寸累、循序渐进、与时俱进、未有穷期的孜孜以求，感知学问有道之修养理论、注重实证、坚持真理、服务社会的学者责任。

2011年，中国社会科学院启动了哲学社会科学创新工程，中国社会科学院学部作为实施创新工程的重要学术平台，需要在聚集高端人才、发挥精英才智、推出优质成果、引领学术风尚等方面起到强化创新意识、激发创新动力、推进创新实践的作用。因此，中国社会科学院学部主席团编辑出版这套《专题文集》，不仅在于展示“过去”，更重要的是面对现实和展望未来。

这套《专题文集》列为中国社会科学院创新工程学术出版资助项目，体现了中国社会科学院对学部工作的高度重视和对这套《专题文集》给予的学术评价。在这套《专题文集》付梓之际，我们感谢各位学部委员、荣誉学部委员对《专题文集》征集给予的支持，感谢学部工作局及相关同志为此所做的组织协调工作，特别要感谢中国社会科学出版社为这套《专题文集》的面世做出的努力。

《中国社会科学院学部委员专题文集》编辑委员会

2012年8月

目 录

| | |
|----------------------------|-------|
| 从华严经学到华严宗学 | (1) |
| 华严宗哲学的基本特点 | (13) |
| 华严宗的性起学说 | (18) |
| 论杜顺的华严禅观 | (26) |
| 华严宗理论创新的过程、内容与价值 | |
| ——以《华严十玄门》为例分析 | (36) |
| 李通玄华严学的核心内容及其历史地位 | (45) |
| “说似一物即不中”考辨 | (63) |
| 澄观华严学的特点 | (70) |
| 华严系统中的普贤 | (82) |
| 汉译经典中的“护国” | (93) |
| 佛舍利崇拜的地位、功能与现代价值 | (102) |
| 观音信仰的性质、发展与传播 | (108) |
| 镇国之典，人天大宝 | |
| ——《大般若经》导读 | (117) |
| 西方净土与唯心净土的对立、协调与融合发展 | (124) |
| 宋元明清佛教史论纲 | (133) |
| 宋代禅宗的“文字禅” | (147) |
| 关于宋代文字禅的几个问题 | (162) |
| 祖师崇拜中的菩提达磨 | |
| ——以宋代禅学为中心 | (177) |
| 从伦理观到心性论 | |
| ——契嵩的儒释融合学说 | (189) |

| | |
|-------------------------|-------|
| 禅宗看话禅的兴起与发展 | (195) |
| 论禅宗与默照禅 | (215) |
| 宗教融合与教化功能 | |
| ——以宋代两种华严净土信仰为例 | (224) |
| 普照知讷与四部典籍 | (231) |
| 宋代禅宗中的华严学 | (242) |
| 宋代华严中兴的过程、内容和特点 | |
| ——从慧因寺系到“宋代华严四大家” | (256) |
| 圆悟克勤融合禅教的方式和特点 | (272) |
| 有益于宗教对话的佛教传统资源 | (282) |
| 华严宗与中国文化 | (291) |

从华严经学到华严宗学

从华严经学说过渡到华严宗学说，是佛学所经历的一个颇具典型意义的中国化过程。概括言之，多途创用晋译《华严》，实现华严经学的理论转型，建立和完善华严宗教理体系，构成了华严经学在中国被认识、被创用、被变革和被重塑的核心内容。就其本质而言，从华严经学到华严宗学的转变，是在中国传统思想文化诱导下发生的理论创造过程，是哲学化的过程。它从启动到结束，有赖于多种因素的综合作用，但最根本的动力，源自中国思想文化中固有的不迷信、崇理性、尚创新的精神。

一

佛驮跋陀罗译《华严经》始于东晋义熙十四年（418），毕于刘宋永初二年（421）。此经习称“晋译华严”或“六十华严”，是域外传入的华严经学成熟形态的第一个载体，也是唐代华严宗人创教的主要经典依据。

《华严经》译出于南方，初期流传地区也是以南朝宋齐京城为中心。这个集成本与前出华严类单行经的不同社会境遇，特别表现在它受到上层社会，尤其是皇室成员的青睐，从而迅速向社会各阶层传播。当时弘传《华严》的主要力量，不是参加佛驮跋陀罗译场的众弟子，就是直接或间接接受其影响的学问僧。他们虽然没有把《华严经》作为树立信仰、讲说弘扬和修行实践的唯一典据，但已对其学说多途创用：或运用于宗教仪式，或贯彻于修禅实践，或凭之考校经典、探讨义理，或赖以佐证某种信仰的合理性。

刘宋时期支持弘扬《华严》的重要人物是刘义宣。他曾师事译经名僧求那跋陀罗（394—468），446年出镇荆州时，携其同行。刘义宣鼓励求

那跋陀罗讲《华严》，使该经传播到京城以外地区。南朝齐最注重《华严》的是萧子良（460—494）。他曾抄《华严经》十四卷。^①从后代对这类抄经本子的评价推测，他可能不是忠实择要抄录经文，其中或许加入了自己的见解。^②他还抄有《十地经》一部，十卷；《华严经》六卷。^③撰有《华严瓔珞》，“标出世之术”^④。特别值得重视的是，他撰有《华严斋记》一卷。唐法藏谓此书乃“叙法会之致，并可以垂镜来叶不刊之胜躅也”^⑤。由此看来，当时已举办“华严斋法会”。萧子良专门著书记其盛况，规模应不会小，反映了《华严经》在南朝所具有的社会影响。

慧观与佛驮跋陀罗同至建业，受其影响较大。在他的判教理论中，给《华严经》以凌驾全部佛经之上的最高地位。他只把《华严》列为“顿教”，谓此经“但为菩萨具足显理”^⑥。判教是对全部佛教经典和学说划分等级，体现判教者对所信奉教义的态度，反映本派与别派的思想分歧。慧观的判教具有独尊《华严》（为顿教），抬高《涅槃》（在渐教中最高），贬抑《般若》（仅高于小乘）的特点。这正是日后华严学派的主导思潮。

法业曾参加过《华严经》的翻译，担任笔受。他并不满足于从汉文研究此典，而是通过学习梵文，从两种文本对照中研究。这种传统日后在某些华严宗人那里得到继承和发扬。在听讲和研究的基础上，法业撰写《华严旨归》两卷。同时，他也注意宣讲，“敷弘幽旨，郁为宗匠”。在他讲经时，“沙门昙斌等数百人伏膺北面，钦承雅训。大教滥觞，业之始也”。法业被唐代人推为研究和宣讲《华严》的第一人。当时，这部卷帙甚巨的经典刚译出，对它的研究处于起步阶段，不可能有较为系统、深入和细致的探索，所谓“以希声初启，未遑曲尽，但标举大致而已”^⑦。“标举大致”可能既是法业《华严旨归》的特点，也是他宣讲此经的特点。

① 《出三藏记集》卷五〈新集抄经录〉。

② 隋法经《众经目录》卷二谓：“自《华严》至此二十三经并是南齐竟陵王萧子良轻悉自心，于大本内或增或损，斟酌成经，违反圣教，荒乱真典。故附伪末，用戒后人。”

③ 《出三藏记集》卷十二〈自书经〉。

④ 《佑出三藏记集》卷十二〈齐太宰竟陵文宣五法集录序〉。

⑤ 《华严经传记》卷一。

⑥ 吉藏《三论玄义》卷上。

⑦ 《华严经传记》卷二。

另一批接受《华严》的僧人出自玄高一系。玄高曾从佛驮跋陀罗修习禅法，此系僧众也间接受到后者的影响。玄高的弟子玄畅（416—484）精通义理，重视禅定，且是一位能“舒手出香，掌中流水”的神异僧。元嘉二十二年（445），他遵玄高遗命南下扬都，因讲《华严》《三论》而为宋文帝所重，知名朝野。鉴于“《华严》大部，文旨浩博，终古已来，未有宣释。畅乃竭思研寻，提章比句。传讲迄今，畅其始也”^①。玄畅研究和宣讲《华严》已经比较细致了。

能够集中反映此派僧人创用《华严》的代表人物，是玄畅的弟子法期。法期十四岁出家之后专以禅为业，遇玄畅后，仍向这方面发展，依《华严》习禅，体验其中所讲的禅定神通境界。据载，他“后遇玄畅，复从进业。及畅下江陵，期亦随从。十住观门，所得已九。有师子奋迅三昧，唯此未尽”。“师子奋迅三昧”是《华严经》中提到的，此“三昧”是以狮子不畏群兽的威猛之相，比喻得此三昧者能降伏外道异端，教化众生。但是，认为“未尽”此三昧就标志着十住观门只得到九成，即达到第九住，却是《华严经》中没有的内容。法期大约是依照玄畅对《华严经》“提章比句”式创造之后形成自己的禅法理论，所以玄畅对他大加赞赏：“吾自西涉流沙，北履幽漠，东探禹穴，南尽衡罗，唯见此一子，特有禅分。”^②把《华严》运用于修禅方面，必须经历再创造的过程。因为，《华严》基本不讲修习禅定的具体操作程序，而是大讲修禅所可能获得的诸种神秘境界。所以，《华严》所讲禅法具有不能直接模仿的特性，需要结合其他类禅经内容才能付诸实践。此后一些依《华严》修禅的僧人，都具有进一步创造的特点。

《华严经》译出后，相当长的时间在北魏流传不广。北魏初期，某些精通《华严》的学僧纷纷南下，在刘宋京城腹地建立传法据点，使北方华严学更处于极端沉寂状态。从北魏孝文帝（471—499）东迁洛阳前后开始，史籍中出现了有关《华严》研究和弘扬情况的点滴记载，其事件的发生地多与五台山和洛阳相关，其记述往往与神话交织。

① 《高僧传》卷八本传。

② 《高僧传》卷十本传。

传说北魏太和（477—499）年初，代京阉官刘谦之崇奉《华严》，只身入五台山，撰《华严论》六百卷。一般认为这是始自隋代的虚构。另外，太原晋阳人灵辨（476—522）于北魏熙平元年（516）在五台山始撰论注解《华严》，后应灵太后之请入洛阳，于神龟三年（520）撰成《华严论》一百卷。据唐法藏说，灵辨弟子道昶、灵源、昙现等抄写此论，使其流布道俗。永淳二年（683），至相寺沙门通贤等人在并州童子寺“见此论本”，带回长安，抄写流通。^①此后，没有人再提及该论。以上两种大部头的华严研究著作是否存在过是可疑的。

昙无最是位神话人物，传说他在洛阳讲《华严经》。^②北台智炬曾师事昙无最，平生讲《华严》五十余遍。^③以上两人都活动于菩提流支译《地论》前后。

北齐天保（550—559）中，邺都天平寺有僧名真玉，生而无目。他既对当时“义学星罗”的情况不满，主张念佛修行；又对只乞求往生西方佛国的净土法门不满，主张转生莲华佛国。据说他“忽闻东方有净莲华佛国华严世界，与彼不殊”，于是他认为：“诸佛净土，岂隔方隅？人并西奔，一无东慕，用此执心，难成回向，便愿生莲华佛国。”^④这是宣扬华严净土的信仰。他的思想成为日后华严信仰的一个组成部分。

显而易见，上述发生在北朝的解经或依经修行的事件虚构成分甚多，但它们也反映了一种情况：在《地论》译出前后，华严学开始盛行。在地论派之外，不乏研究和弘扬《华严》的僧俗人士。

二

北魏永平元年（508—511）至四年（511），菩提流支等人在洛阳译出《十地经论》（以下简称《地论》）十二卷，标志着华严经学独立流布的时代结

① 《华严经传记》卷一。

② 《洛阳伽蓝记》卷二〈崇真导〉，卷四〈融觉寺〉。

③ 《华严经传记》卷一。

④ 《续高僧传》卷六〈本传〉。

束，由此进入经学与论学交融发展时期。^① 兴起于南北朝后期的地论派，在一定程度上受域外传入的华严论学影响，开启了华严学的理论转型过程。

《地论》只是解说《华严经》中的《十地品》，并非解释全经。但是，它对原经某些特点、概念、命题及段落或提示，或强调，或活用，或引申，为研究整部《华严》提供了新思路，开辟了新领域。

其一，《地论》提示《十地经》的某些特点，并作初步发挥。对“十”的重视，不仅是《十地经》的特点，也是整部《华严》的特点，这早已为人们所认识，但并没有人追究原因。《地论》在诠释“十亿佛土”这个出现频率极高的词时指出：“何故定说十亿佛土？为说十地故，此经如是多说十数。”^② 把《十地经》多说“十”的原因归结成为讲“十地”，此说并未受到以后研习者的重视，但《地论》提出的为什么此经多说“十”的问题，却是以后探索的重要内容。

其二，《地论》释义中的发挥和引申。《十地经》讲“三昧”的地方极多，《地论》解释金刚藏菩萨“承佛威神”，“入菩萨大乘光明三昧”一句时说：“入三昧者，显示此法非思量境界故。”菩萨之所以要“入三昧”，即进入禅的冥想状态，在于这种状态乃是“非思量境界”。这种不可思议的境界正是菩萨的神通境界，也是佛的境界。这种解说，可谓点出了《华严经》着力构造禅定境界的本质和目的。然而，《地论》并没有就此止步，它进一步指出，“此三昧是法体”^③。把禅定境界视为诸法本体，使“三昧”具有了产生万事万物的本体意义。这是《地论》在释经过程中的哲学化倾向。

其三，《地论》对某些学说的活用。“六相”的名目原出自《十地经》，原经文笼统地把它作为诸种“助道法”，即作为对菩萨修行和教

^① 在《地论》译出前，还有鸠摩罗什译出《十住毗婆沙论》，解释《十地品》中第一地和第二地部分内容。原经一地和二地主要讲小乘佛教的教理，所以《十住毗婆沙》所提问题及回答多是局限于小乘教义，解释名词术语多引《阿毗昙》，并无多少发挥。至于所谈菩萨行，反而成了点缀。因此，它在华严学发展中的影响就微乎其微。

^② 《地论》卷一。

^③ 《地论》卷一。

化的辅助手段和灵活措施（方便），至于六相各自的具体内容，经中没有明言。《地论》于此段下注，“方便者，如《经》总相、别相、同相、异相、成相、坏相故”^①，这等于没有解释。《地论》集中谈六相的地方，是将其运用于分析十句排比的句式：“一切所说十句中，皆有六种差别相门……六种相者，谓总相、别相、同相、异相、成相、坏相。总者是根本入；别相者，余九入。别依止本，满彼本故。同相者，入故；异相者，增相故。成相者，略说故；坏相者，广说故。”^② 六相分为三对，从三方面讲第一句与其余九句在内容上的关系。“总相”，指第一句从总的方面讲“根本入”，“别相”，指其余九句分别讲“九入”，这九入都是围绕第一句的“根本入”讲的，没有超出第一句的范围。也就是说，第一句和其余九句是总分关系。“同相”，指第一句讲“入”，其余九句也讲“入”，具有同一性；“异相”，指第一句讲的“入”与其余九句讲的“入”有差别，因为第一句是“根本入”，其余九句是“摄入”等，是在第一句基础上的增加。这一对是讲第一句与其余九句既有同一性又有差别性。“成相”，指第一句是简要讲；“坏相”，指其余九句是展开讲。《地论》通过对“六相”的活用，把《十地经》中作为概括“助道法”的六相转变成一种语法概念。

习称的“地论派”，既有师承方面的含义，又有教理方面的含义。就师承法系言，指出自道宠、慧光两系，活动于南北朝后期至唐初的一批僧人；就佛学理论言，指其中研究和弘扬《地论》的学僧。在这两系僧众中，只有一部分人侧重《地论》及其《华严经》。正是这部分被称为“地论师”者，构成了有师承法系，有理论特点的“华严学派”。他们借鉴《地论》研究《华严》，受到新方法的启示，对《华严经》的发挥就超出前代所有研究者。

地论师也是多途创用《华严》，其中最突出的贡献，是他们在探讨华严义理中的创新。慧远联系《地论》提出的六相说，是创用华严的一个典型例证。慧远一开始就联系《地论》没有讲清楚的地方，解说六相在什么

① 《地论》卷三。

② 《地论》卷一。

意义上立论，即六相的适用范围：

六种相者，出《华严经·十地品》也。诸法体状谓之为相……此六乃是诸法体义。体义虚通，皆无不在。义虽遍在，事隔无之。是以《论》言：“一切十句，皆有六相。除事，事谓阴界入等。”阴界入等，彼此相望，事别隔碍，不具斯六，所以除之。若摄事相以从体义，阴界入等，一一之中皆具无量六相门也。

“相”指诸法的“体”状，而不是“事”状，六相乃诸法的“体”义。这个强调表明，六相是从万有（诸法）的自体或本质方面立论的，以六相认识和分析事物，只能适用于“体”相同的事物之间。尽管一切现象或事物都有其质的规定性，所谓“体义虚通，皆无不在”。但是，离开“体”之后，专就“事”而言，就不能讲“六相”，所谓“义虽遍在，事隔无之。”这就是说，离开具有同一性的“体”，就不能谈论具有差别性的“事”。

《地论》并没有强调这一点，所以它讲“除事”，即排除用六相来分析和认识“阴界入”等“事”时，上下文就不清楚，慧远专门就此解释。六相依“体”才能成立，而“阴界入”是三类“事”之间的关系，所以它们“不具斯六”，即不能以“六相”来“圆通”三者、认识三者。但是，如果分别从“阴界入”三者的“体”上着眼，所谓“若摄事相以从体义”，那么三者均分别可以用六相这个方法来说，所谓“皆具无量六相门也”。慧远强调的六相在“体”上立论的原则，成为以后华严宗“六相圆融”不言自明的前提条件。慧远总结：“此六（指六相）乃是大乘之渊纲，圆通之妙门。若能善会斯趣，一异等执，道然无迹。”^①理解六相的宗旨，把握其精髓，就不会迷惑于同一（一）和差别（异），不会偏执于某一方面。因此，慧远的六相说，首先是认识同一与差别以及两者相互关系的方法论。慧远比《地论》更进了一步，把“六相”予以哲学处理。

最能反映地论师理论创造特色的，是他们通过诠释《华严经》，促成

^① 上引均见《大乘义章·六相》。

了从形象描述的宗教文学向概念分析的宗教哲学的理论转型。慧光的《华严经义记》堪称是这方面的经典之作。

《华严经》主要叙述菩萨从树立信仰到解脱成佛的各个阶段和诸多方面。它倡导继承以往佛教的全部成果，把一切佛教修行规定和理论，甚至原本不属于佛教系统的修行活动也予以接纳，编排成一定的有序结构，共同作为成佛解脱不可或缺的环节和步骤。然而，它所提出的解脱关键，是修行者（菩萨）必须获得佛的诸种神通，从而最终借此与法身相契合。与强调神通在个人解脱和拯救世人过程中的作用相适应，《华严》利用丰富的古印度神话、寓言故事和基于禅定特殊感受而引发的神通境界构想，展示佛国世界（华藏世界）的不可思议、神秘莫测和富丽堂皇；炫耀菩萨修行（普贤行）的功能无限、威力无比和神变无方。它精心绘制的一幅幅光怪陆离、神异奇幻的形象化神通场景，为禅定修习者设置了“观”（冥想）的对象，长期激发起某些信奉者的兴趣和嗜好。地论师则把《华严》中的寓言故事、神通画面予以哲学处理和发挥。例如，《华严经·如来光明觉品》有这样一段描述：

以佛神力故，百亿阎浮提，皆见十方各有一大菩萨，各与十亿尘数菩萨眷属，俱来诣佛所，所谓文殊师利菩萨、觉首菩萨、财首菩萨、至首菩萨、德首菩萨、目首菩萨、精进首菩萨、法首菩萨、智首菩萨、贤首菩萨。^①

按原经的描述，十方各有一位大菩萨，他们分别由无数小菩萨相伴，排成有序的队列，一齐来到佛面前。这是一幅动态的形象的菩萨拜佛图。这个场面之所以能够形成，又之所以能够被人们“见”到，是有“佛神力”，即借助佛的神通功能。这种对禅定引发的神通境界构想的描述，属于宗教文学的创作，而不是宗教哲学的论证。慧光对此段的相应释文是：

又言一方各有一大菩萨者，欲明方便之中自体因行也；各有眷属

^① 《华严经·如来光明觉品》。

菩萨者，明行无不摄也；各来至此者，明圆入自体果行也；文殊为首者，欲明始发于妙实也；复所以终至贤首者，欲明此行虽复深广，而成在于世间，故云贤首也。^①

各位大菩萨，象征菩萨的方便修行，这既是成佛之“因”，也是菩萨修行解脱过程中所处的阶位（因位）。无数相伴的菩萨，象征菩萨修行无穷无尽，包罗万象（行无不摄）。众多菩萨来到佛跟前，象征修行圆满而从菩萨的因行进入到佛的果行。十位菩萨朝佛队列次序是文殊第一，贤首最后，这又象征菩萨行发端于终极实在——“妙实”，虽然深广无边但又必须在人间才能实践完成。显然，慧光是通过揭示原经形象描述的象征含义，从中提出具有哲学意义的概念，如“自体”“因”“果”“妙实”等，阐述其华严思想。慧光的这种释经方式，促成了华严经学在理论形态上的转变，实际上是开辟了一条佛学中国化的途径。这种释经方法在唐代华严宗人那里得到继承和发展，为他们建立完整的华严教理体系指明了方向。

三

唐代华严学僧在全面继承地论派研究成果的基础上，不断创新，建立了前所未有的华严概念体系。就诠释经典而言，无论是注解“晋译华严”的智俨、法藏，还是注解“唐译华严”的李通玄、澄观，都运用了与慧光同样的方法，即通过揭示原经形象描述的象征含义而提出概念和范畴。同时，华严宗人在建立其教理体系过程中，又各有侧重。

在提出和创用一系列华严特有概念方面，以智俨最为突出。他创立“十玄门”论证“法界缘起”这个本宗中心教义，而在组织“十玄门”时，又以十对概念（“十会”或“十对”）来概括一切佛法（从狭义上讲），进而概括一切现象（从广义上讲）。其中的教义、理事、解行、因果、人法、主伴、逆顺、体用、半满等，为后世华严学僧所继承。诸如此类的概念，无论是源自佛教经典还是儒家或道家经书，一旦被纳入华严教

^① 《华严经义记》。