

# 普贤与中国文化



主编◎魏道儒

副主编◎华方田 郑筱筠 尹誉霖

Puxian

Yu

Zhongguo Wenhua

中华书局

普贤菩萨  
是大乘佛教行愿的象征  
是实践菩萨道的行为典范  
也是佛教着力塑造的重要神圣形象

# 普贤与中国文化



主编◎魏道儒

副主编◎华方田 郑筱筠 尹誉霖

Puxian

Yu

Zhongguo Wenhua

中华书局

图书在版编目(CIP)数据

普贤与中国文化/魏道儒主编. —北京:中华书局,  
2006

ISBN 7 - 101 - 05366 - 1

I. 普… II. 魏… III. 普贤 - 菩萨 - 研究  
IV. B946.4

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2006)第 131108 号

- 
- 书 名 普贤与中国文化  
主 编 魏道儒  
副 主 编 华方田 郑筱筠 尹誉霖  
责任编辑 祝安顺  
出版发行 中华书局  
(北京市丰台区太平桥西里 38 号 100073)  
<http://www.zhbc.com.cn>  
E-mail: zhbc@zhbc.com.cn
- 印 刷 北京市白帆印务有限公司  
版 次 2006 年 11 月北京第 1 版  
2006 年 11 月北京第 1 次印刷  
规 格 开本/880 × 1230 毫米 1/32  
印张 14¼ 插页 2 字数 350 千字  
印 数 1 - 3000 册  
国际书号 ISBN 7 - 101 - 05366 - 1/B · 436  
定 价 30.00 元
- 



责任编辑：祝安顺  
装帧设计：刘丽

# 序

2005年10月11日,尹誉霖女士应邀访问中国社会科学院世界宗教研究所,在认真讨论、友好协商、反复论证的基础上,与中国社会科学院佛教研究中心就合作召开“普贤与中国文化学术研讨会”达成共识。

2006年3月20日至24日,由中国社会科学院佛教研究中心、保山市人民政府主办,保山市宗教局、腾冲县人民政府承办的“普贤与中国文化学术研讨会”在云南腾冲召开。呈现在读者面前的这本书,就是专家学者在研讨会上宣读,并且在会议之后经过认真修改的二十五篇专题论文。

历史悠久、影响广泛的菩萨信仰,是中国佛教文化中的一项重要内容。深入研究菩萨信仰,有助于加深对整体佛教文化的理解和认识。在菩萨信仰中,积淀着中华民族在悠久历史中形成的崇高精神、优秀品德和深邃智慧,值得我们高度重视和认真总结;蕴涵着有益于我国和谐社会建设的丰富精神资源和多种积极因素,值得我们不断发掘和持续弘扬。流行广泛的观音、普贤、文殊、地藏、弥勒等重要大菩萨,寄托着信仰者的理想、期盼和追求,成为他们学习的榜样,膜拜的对象。遗憾的是,我国学术界在这方面的研究还很薄弱。特别是在普贤与中国文化研究方面,迄今为止,还没有一部专门著作,没有一部内容相对集中的论文集,能够见到的论文也很少。

我们在筹备会议,邀请著名专家学者撰写相关论文的时候,殷切期望这次学术研讨会能够站在时代的高度,通过阐释旧经典和研究新问题,揭示普贤信仰的形成机制和发展规律,探索这种信仰所发挥的多种社会功能,开发其中蕴涵的有利于社会主义精神文明建设建设与和谐社会建设的丰富资源;期望能够比较全面地总结、检视国内外有关研究普贤菩萨的学术成果,揭示普贤精神的时代意义与现代价值。另外,我们还有一个不揣浅陋的奢求,就是希望经过所有与会专家学者的共同努力,能够在“普贤与中国文化”研究方面获得具有里程碑意义的学术成果,集中展示我国学术界在相关研究领域的学术力量和学术资源。

为了达到学术研讨会的预期目标,应邀撰写学术论文的专家学者们,元旦顾不得休息,春节忘记了娱乐,奉献出一篇篇凝聚着汗水和智慧的主题论文。尹誉霖女士、来自台湾的海云继梦法师,也为研讨会奉献出最新研究成果和珍贵实践心得。杜继文、方立天、楼宇烈三位学界前辈,不吝洪慈,恩赐大作,慨然与会,为本次会议的学术质量增光添彩,为后学晚辈的学术进步撑腰鼓劲。

提交学术论文,或者参加本次学术研讨会的,有来自中国社会科学院世界宗教研究所及哲学研究所、北京大学、中国人民大学、北京师范大学、中国政法大学、清华大学、贵州大学、陕西师范大学、西北大学、云南省社会科学院、台湾华严学会的专家学者和嘉宾,还有中国社会科学院科研局、云南省保山市政府和腾冲县政府各部门的领导,共约六十人。

与会学者们提交的二十五篇会议论文,都紧扣会议的主题,集中探讨了《华严经》与普贤信仰,中印普贤信仰的起源、发展及特点,普贤行愿与大乘佛教修持,普贤行愿与净土信仰,《法华经》与普贤信仰,普贤菩萨与密教,普贤的实践品格和现代价值,普贤文献与音韵研究等方面的内容。可以说,作为国内外第一次集中研讨普贤与中国文化的专题学术会议,对普贤信仰的历史演变、经论

典籍、理论体系、实践落实以及现代价值等各个方面进行了比较深入的整理与检讨,澄清了一些历史疑案,解决了许多学术难题,同时,也为今后进一步的研究提出了新的课题和更高的要求。

在两天的会议研讨过程中,与会的所有专家学者,分别围绕大会的主题和演讲所涉及的内容,或提问题,或述新见;往返问答,精彩纷呈;讨论热烈,交流深入。的确活跃了思路,开阔了视野,增长了见闻。这对于会议论文的最后修改、整理和提高,有很大的帮助。

承担会议论文编辑和出版任务的中国社会科学院佛教研究中心的各位同志,虽然都认真工作,但是由于水平所限,书中一定还存在着不少错误,敬请读者批评指正。

中国社会科学院佛教研究中心

2006年7月20日

# 目 录

- 1 序
- 1 简说《华严经》中的卢舍那佛 / 杜继文
- 17 普贤的实践品格及其现代价值 / 方立天
- 26 普贤行愿与大乘佛教的修证 / 楼宇烈
- 38 普贤菩萨的存在价值 / 海云继梦
- 51 普贤菩萨行愿智慧之我见 / 尹誉霖
- 55 华严系统中的普贤 / 魏道儒
- 72 《华严经》与普贤信仰 / 宋立道
- 102 印度佛教的普贤菩萨信仰初探  
——兼谈普贤菩萨与如来藏的关系 / 黄夏年
- 127 华严字母探源 / 周广荣
- 147 普贤菩萨与中土弥陀净土信仰 / 华方田
- 167 普贤愿行与净土  
——以华严系经为中心 / 周贵华
- 193 浅析天台宗“法华三昧”观的发展  
——兼论普贤在天台宗行法中的地位 / 俞学明



- 214 早期法华信仰与普贤感应 / 徐文明
- 240 试析普贤十大行愿的结构、特征与现代意义 / 李利安
- 267 宁玛派与普贤法身之说 / 尕藏加
- 284 普贤菩萨与金刚乘 / 吕建福
- 295 由普贤信仰的一些印记看普贤信仰的一些问题  
——仅以法华系统与华严系统之普贤信仰为论述比较  
之对象 / 周 齐
- 305 普贤十大行愿的形成  
——以三品、五悔为中心 / 圣 凯
- 326 略论清代净土信仰与普贤菩萨 / 纪华传
- 337 敦煌遗书和俄藏黑水城文献中的《普贤行愿品》 / 侯 冲
- 367 论中国佛教菩萨信仰的特色  
——以普贤菩萨为中心的考察 / 温金玉
- 385 汉译佛经中的普贤菩萨和普贤愿行 / 习五一
- 400 略述佛经中的普贤菩萨行 / 何 梅
- 412 早期普贤信仰与士大夫佛教 / 郑筱筠
- 430 《法华经·普贤菩萨劝发品》与《普贤观经》中“普贤形象及  
普贤行法”之比较 / 张风雷
- 447 附录:峨眉山佛教协会贺信
- 449 编后记

## 简说《华严经》中的卢舍那佛

杜继文

佛教延绵至今，不下两千五百年，从其本土流经南亚、西亚、中亚诸国，以至扎根于我国，再传到我国周边近邻，由此产生了难以准确记数的经籍，出现过数不清的宗派，因此，不论是它的宗教形态、哲学思想和文化影响，都称得上丰富多彩，无与伦比。相对而言，我们今天对于佛教的整体研究，远远不足。且不说原始佛教，即使对较近的大乘一系，我们的了解也还有限。

唐义净在其《南海寄归内法传》卷一中记其于当时印度及南海所见：“所云大乘，无过二种：一则中观，二乃瑜伽。中观则俗有真空，体虚如幻；瑜伽则外无内有，事皆唯识。”后作佛教史者，多依此说。但我认为，若说大乘佛教主要有这两大派别是可以的，若即以中观、瑜伽概括一切大乘思潮，就非常不全面。

仅从汉译保存的经籍看，关系大乘理论体系的，就不是这两个派的思想所能完全容纳。在中国极有影响的一些大乘经典，与这两个派别也没有什么关系。譬如，《维摩经》，从魏晋至隋唐，在士大夫中曾经何等风光，甚至可以说，不研究《维摩》的思想，就难以全面认识当时某些文人的心理和性格。《大般涅槃经》的译出，在中国佛学思想史上，是终结“般若学”、转向“佛性论”的革命性事件，类似的还有高唱“如来藏”说的《胜鬘经》，是“如来藏缘起”说的原始根据。它们在中国佛教中占有如此重要的地位，可在二大派

中都没有反应(传世亲撰《涅槃论》，误)。《华严经》的遭遇类似：在我国，它是贤首宗创宗的经典依据，故通称华严宗，就不为这二大派所重——据法相宗传，瑜伽行派也把《华严》作为自己的立宗经典，事实上，只是这部经的《十地品》(《十地品》原是独立单行的，世亲曾经作过疏解，即汉译的《十地经论》；龙树撰《十住毗婆沙论》，诠释的也是这一品经文)。但此品只是《华严经》的主要思想之一，不足以反映《华严经》的整体理论结构，也不能代表《华严》的整体风格。

我的意思是说，把大乘佛教仅限定在中观和瑜伽两大学派范围，是一个很大的缺失。我们拥有数量众多的大乘译典，相比于国外学者而言，这是一个非常有利的条件，我们有责任、有义务对它们进行调查研究，扩大一下视野，将佛教研究的学术水平，提到一个新的高度。

现在即以《华严经》塑造的卢舍那佛，看看此经表达的另一种哲学观念，以见与中观、瑜伽二派的某些差别。

## 一 大乘经典与佛身光明

古代中国关于佛身形状的传说，大致有三：最早当是东汉末年《牟子理惑论》所记：“昔孝明皇帝梦见神人，身有日光，飞在殿前，欣然悦之。明日，博问群臣：此为何神？有通人傅毅曰：‘臣闻天竺有得道者，号之曰佛，飞行虚空，身有日光，殆将其神也。’”其后的《四十二章经序》记这同一传说，谓佛“身体有金色，项有日光”。至梁慧皎作《高僧传·摄摩腾传》，记汉明帝梦见的佛，惟“金人飞空”四个字。这三处记载跨时约二百五十年，佛的身形有了三种变化：一说，身有日光；二说，体有金色，项有日光；三惟说“金人”，即身为金色。

按照这些传说，首先传入我国内地的佛教应当是大乘，因为只

有在某些大乘经典中才将佛与光明联系起来，在小乘经律中是没有的；齐梁时期，中国佛教似乎在有意地将佛身发光淡化，所以只记其为“金人”——佛身是黄皮肤，所以用金色形容，而不再突出佛身发光，这倒更接近小乘教义了。

不过至今我们还弄不清前二传说的依据是什么。

最早而且影响最大的汉译大乘经是《道行般若》；此经第二品记诸天子是“光明巍巍”，而解释其所以能发此光明的原因，是持佛的威神力结果，故曰：“持佛威神、持佛力，诸天子光明彻照。”按部派佛教传说，色界诸天普遍是自身发光，用于照明的；此处经文则进一步说明，诸天发光，不但是由于他们自身的业报，而且是信奉佛教、执持佛力所致。

鸠摩罗什译《小品般若》，是《道行般若》的异译本，其第二品的译文则是这样的：“娑婆世界主梵天王与万梵天俱在会中，乃至净居天众无数千种俱在会中，是诸天众业报光明，以佛身神力光明故皆不复现。”这里最重要的变动是，在佛的道场范围，色界诸天自身的光明，已被佛身光明所映蔽，不得显现。但对于“佛身神力光明”自身，无更多的说明。

就是说，以《道行经》为代表的般若学，仍没有明确讲到佛身发光。到了罗什译《摩诃般若波罗密经》（《大品般若》）的初品，已有这样描述：“是时世尊，从三昧安详而起，以天眼观视世界，举身微笑；从足下千辐相轮中放六百万亿光明，足十指、两踝、两髀、两膝、两髀、腰脊、腹肋、背心、胸德字、肩臂、手十指、项、口、四十齿、鼻两孔、两眼、两耳、白毫相、肉髻，各各放六百万亿光明。从是诸光出大光明，遍照三千大千国土；从三千大千国土，遍照东方如恒河沙等诸佛国土，南西北方、四维上下，亦复如是。若有众生遇斯光者，必得阿耨多罗三藐三菩提……尔时世尊举身毛孔，皆亦微笑而放诸光，遍照三千大千国土，复至十方如恒河沙等诸佛国土……尔时世尊以常光明，遍照三千大千国土，亦至东方如恒河沙等诸佛国

土，乃至十方亦复如是。若有众生遇斯光者，必得阿耨多罗三藐三菩提。”

此《大品》之前还有两个异译本，即西晋竺法护译《光赞般若》和无罗叉等译《放光般若》——用“光”作为佛经名称，更有意突出佛为世界光明之源的意趣。竺法护和鸠摩罗什先后译出的《正法华经》和《妙法莲华经》，也有“佛放眉间白毫相光，照东方万八千世界，靡不周遍”等神变的记载，但没有《大品经》那样细致的描述。直到唐玄奘译《解深密经》，称薄伽梵“放大光明，普照一切无边世界”，其间历代所出的大乘译籍，很少有关于佛身光明的记载（像《维摩经》《金刚经》就是例外）。

这一现象很值得注意。某些大乘佛经为什么要把光明引进佛身，或者说，让佛具有了光明的性能？

《大智度论》卷八对于佛身之所以发光有个长篇解释，大略谓：“有人见佛无量身放大光明，心信净恭敬，故知非常人；复次佛欲现智慧光明神相，故先出身光，众生知佛身光既现，智慧光明亦应当出；复次一切众生常着欲乐，五欲中第一者色，见此妙光必爱着，舍本所乐令其心渐离欲，然后为说智慧。”就是说，佛放光明，一是表示佛乃超人，便于众生产生恭敬信仰之心；二是表示佛之智慧，对众生有启蒙的作用；三是令众生爱着光明，驱除贪欲。

至于传说有些天人亦能放光，其与佛放光明有根本性差异，因为“诸天人虽能放光，有限有量；日月所照唯四天下。佛放光明满三千大千世界……余人光明唯能令人欢喜而已，佛放光明能令一切闻法得度”。因此，佛光不只普被一切世界，而且能由此令众生度脱苦难。

佛光是否也有熄灭的时候？回答说：“佛用神力欲住便住，舍神力便灭；佛光如灯神力如脂，若佛不舍神力光不灭也。”又问：“是光远照，云何不灭？曰：光明以佛神力为本；本在故不灭……是诸光明以佛心故，遍照十方，中间不灭。”

上述问答明确了两点：第一，佛是具有神力的，所以佛即是超越“常人”而与众不同的“神”；第二，佛发光明，能令众生得益；凡值此光明者，还会得道——成无上菩提。于是问题又来了：“若值光明便得道者，佛有大慈，何以不常放光明令一切得道，何须持戒、禅定、智慧然后得道？答曰：众生种种因缘，得度不同，有禅定得度者，有持戒说法得度者，有光明触身而得度者，譬如城有多门，入处各各至处不异，有人光明触身而得度者。”

如此一来，佛便由人成了真正的神，由“觉者”，成了神力具备者；“得道”也不再但凭个人的精进修习，而且可以依靠外在于“常人”的佛及其神力和光明去实现。正是在这个意义上，佛教走上了它的非理性的宗教一面，奠定了偶像崇拜的思想基础。

《智论》的这一解释，把佛光的功能还仅限制在佛教诸多法门的一种法门之内，与佛教传统共奉的戒、定、慧三学是并列的关系。就是说，获得佛光照耀不过是传统得道方法中新增的一种，并不享有优越于其它得道方法的特权。然而在《华严》系统中，情况则完全变了：佛教的所有其它法门，都只能作为佛光普照的一种结果而发挥作用，任何个别法门，都是佛光普照的特殊表现；佛光普照包容了一切法门，一切法门则是佛光普照的具体反映。

《华严》的这一思想，最早见于东汉支娄迦讖译的《兜沙经》，此经谓“我佛光明”，“佛悉现光明威神”，“佛放光明，先从足下出，照一佛界中，极明现十亿阎浮利天……如是等，各各照见诸天人所止处”，以至悉皆照明十方世界。它不像《智论》所说，众生须有值此光明的机遇，才能获得菩提无上，而是强调光明普照一切，万物与众生都在他的照耀之下，问题是众生是否会觉知它。

《兜沙经》只是《华严》的萌芽，至《华严》成经，将佛光明发挥到了极致：不但说佛能发光，而且确定光明即是佛，因而有卢舍那佛（毗卢舍那佛）的出现；同时蒙受佛光照耀，具有反映佛法性质的人和物，也都能发光。

从小乘佛教到大乘佛教的转变,以及大乘佛教自身的演化,有佛教内部原因,也有外部影响;它吸取和改造过不少属于“外道”的哲学与民间的信仰,这已是佛教学术界的共识。“光明”之进入大乘佛教,最终树立起《华严》体系的大日佛,则是其中之一。

在宗教史上,向往光明、歌颂光明以至崇拜光明的,可以上溯至公元前7~6世纪的琐罗亚斯德教(祆教),下至3世纪出现的摩尼教(明教)。二者都被认为是善恶二元论者,善恶虽有斗争,而善为世界的本原,是世界的主流。前者认为善是光明与生命之本,恶是黑暗和死亡之源;后者则称善神为光明之神,恶神是黑暗之神。这两种宗教都产生于古代波斯,尽管受到种种压迫,但影响范围很大,时间很久,尤其是在地中海以东到我国新疆的广袤地区,都曾经流行过。到了唐代,摩尼教还在内地建立寺院,后转向民间,并产生过多样变种,也制造过许多事变,遂成为我国历史上一个瞩目的现象。

在中国民间,祆教、摩尼教和佛教,往往被混同为一而流行。宋志磐撰《佛祖统纪》卷五四记:“末尼火祆者,初波斯国有苏鲁支,行火祆教。弟子来化中国。唐贞观五年(631),其徒穆护何禄诣阙进祆教,敕京师建大秦寺。武后延载元年(694),波斯国拂多诞持《二宗经》伪教来朝。玄宗开元二十年(732)敕:末尼本是邪见,妄称佛教;既为西胡师法,其徒自行,不须科罚。天宝四年(745)敕两京诸郡有波斯寺者,并改名大秦。大历三年(768),敕回纥及荆扬等州,奉末尼各建大云光明寺;贞元六年(790),回纥请荆扬洪越等州置摩邪寺。其徒白衣白冠。会昌三年(843),敕天下末尼寺并废,京城女末尼七十二人皆死,在回纥者流之诸道;五年(845)敕,大秦穆护火祆等二千人,并勒还俗。梁贞明六年(920),陈州末尼反,立母乙为天子,朝廷发兵禽斩之。”实际上摩尼教并没有因此消亡,倒因此而成为元明期间农民造反的主要组织形式。

祆教对西方基督教也有过不小的影响。尼采的名著,郭沫若

译作《查拉图斯特拉如是说》的查氏，就是祆教的创始人琐罗亚斯德，亦即中国古称的苏鲁支，徐梵澄的全译本，依鲁迅意见，即名《苏鲁支语录》。

但是，在《华严经》中，思想与祆教和摩尼教有极大的区别。在经文开篇就大力描绘的“华藏世界”里，惟有光明，没有黑暗，而是一个纯净无染，至善又富足的理想国度。这样的理想国度，在祆教和摩尼教布满着明暗斗争中没有得到实现，但在卢舍那的佛光普照下，通过大乘菩萨行实现了，而且让那些达到此等菩萨水平的人亲身目睹，证实了它的存在，并可以讲说给世人听。

于是，此后佛教的全部任务，就是教化人们弃恶从善，把恶神腐蚀了的世界，重新变得一片光明，令人们都变得互相饶益，互相为善起来。

## 二 《华严经》论佛身的光明普照

《华严经》开首《世间净眼品》，对佛就有这样的形容：“智慧日光，照除众冥，悉能显现诸佛国土；普放三世智海光明，照净境界；无量光明，充满十方……以力无畏，显现无量自在力光……一切光明普现三世诸佛所行诸佛世界。”

这里明确地说明，佛光即等同于日光，是佛“智慧”的物化、形象化。太阳有驱暗照明的功能，佛智就起着驱除众生愚暗，令众生变得聪明起来的功能。日光可以令人见到为黑暗隐蔽起来的所有事物，佛智则能令人见到世人所不能见的诸佛国土和清净境界。所以说，佛具备“一切智”和“一切种智”，能“悉知一切众生所行”，以及所有诸法的共相和别相。这样的日光，遍照的能量无限，不会漏却任何事物，而且平等，无所爱憎，所谓“普入一切世间之身……遍至一切世界，不可穷尽”。佛智也是如此，视诸法平等，泽被一切众生，而无所偏依。日光能够照耀一切事物，被其照耀的事物也就



有了发光的能力；佛智能够体现在一切事物，一切事物中，也就都蕴涵了佛的智慧。这样，光明的第一义是佛智的启蒙，同时将佛智普及到世界一切众生，并体现于对一切事物的认识中。

这被太阳化了的佛身，就成了一个整体。他不但是传统上具备有三十二相八十种好，而且小到每一毛孔，都是这一整体的组成部分，所以佛身发光的部位，也是遍及佛的全身的，就像《小品般若》描述的那样，从脚趾到头顶，从眉毛到牙齿，以至全身所有毛孔，都可以大放光明。只要发光，就能启蒙，就是智慧；近照佛的道场及其徒众，远至十方微尘数世界，微尘数各类众生，无所不至，无所不被。

佛世界的诸大菩萨，当然是首被佛光的人，所以也都能发光，且多以光明命名：“普德智光”“普胜宝光”“普慧光照”“净慧光焰”“超趣华光”“智云日光”“香焰光幢”“光明尊德”，如此等等，隐喻佛光进入菩萨之身，佛法含藏着菩萨之智，因此，于诸菩萨亦悉能“普现诸佛功德光耀”。

世间的一切天王鬼神都可以成为菩萨，从而也都有发光能力。“菩萨所行，具足清静，各随本行，皆得出要，悉由如来光明照故；乘解脱力，入如来海，于佛法门悉得自在。”而诸天鬼神之所以能于种种法门中获得自在，也是“如来光明”照耀的结果，其所发之光，也就各有特性，这也表现在各自不同的名字上。诸如诸“天”中，就有以“乐焰”、“须弥光”、“百光明”、“金刚善曜”、“净光”、“乐光明”、“智慧妙光”、“大力光”等命名的。还有名作“坚固光耀”、“日光耀”、“胜光明”、“淳厚光藏”、“珠髻华光”等的“金刚力士”。也有称作“摩尼光”、“喜宝光”、“净身光”、“目宝光”等的诸种“龙神”。这说明，凡佛教传闻的一切天龙鬼神，都能发光。

不止如此，其余从道场、法堂等佛所在之处，以至天地万物，一切非情品类，诸如山河树木、五谷花草、昼夜四时，皆悉有神，也都能够成就佛之“大喜普照”或“大悲普照”，因而得以发出光芒，发