

中国佛教



宗派史丛书



# 中国 华严宗 通史

魏道儒



江苏古籍

460046



通史

华严宗

中国

魏道儒 著



460046

江苏古籍出版社

## 中国华严宗通史

---

著 者 魏道儒  
责任编辑 府建明

---

出版发行 江苏古籍出版社  
发行部电话 025—3223462  
社 址 南京市中央路 165 号 邮编 210009  
经 销 江苏省新华书店

---

照 排 南京理工大学照排校对公司  
印 刷 者 南京气象学院印刷厂 邮编 210044  
开 本 大 32  
印 张 11.25  
印 数 1—3000 册  
字 数 280 千字  
版 次 1998 年 7 月第 1 版第 1 次印刷  
标准书号 ISBN 7—80519—938—8/B·25  
定 价 20.00 元

---

(江苏古籍版图书凡印装错误可向承印厂调换)

## 序 言

影响中国近代革新思潮最显著的佛教派别大体有三个：一个是法相宗，一个是净土宗，另有一个就是华严宗。从康有为、谭嗣同、梁启超以及章太炎、杨度等人物的思想历程中，都可以看出这三派或明或隐的痕迹。

净土是佛教的理想国，折射着人们对浊世的厌恶和不满，蕴含着变革现状的动因，其成为近代改革家建设未来的重要素材之一，是比较容易理解的。法相与华严，均以典籍浩瀚、哲学烦琐著称，为什么在戊戌变法和辛亥革命这样急剧的社会变动期，还会被吸收成为一种自强进取的因素和鼓舞斗志的力量，是我们需要认真研究的课题之一。

我认为，这可以从两个方面考察。就接受这些影响的革新家们言，他们受自身社会条件的限制，必须从既有的思想资料出发，用以解释现实，解释历史，也重新解释了那些资料本身。就这两个佛教派别自身言，在近代再度发生作用，自有其内在不朽的一面。从佛教史的角度，这一面应该得到特别的关注。

法相宗的理论结构，大体可以归结为一个中心命题、两个基本观点。中心命题是“唯识无境”，两个基本观点是“能变”说、“带相”说。“唯识无境”在于证明两种“无我”，而“无我”即能“无畏”，无畏惧以扫除一切苟且偷生和怯弱不前的心理，激发奋发有为和勇于进取的精神。“能变”说在于确立主观能动作用的绝对性，是树立和

涵养自信自立及意志力的重要环节；“带相”说从承认知识的主观性出发，能够提醒人们自觉到认识的有限性而不封闭对真理的持续追求。此类思想只有在革命大变动时期才容易被发现和发掘出来，在上述的革新家那里，都有程度不同和各有侧重的反映。

华严宗的情况不那么单纯。此宗所奉《华严经》，初译于东晋，再译于唐，而它的内容，分类单行者极多，最早可以推至东汉，大成于西晋，发达于南北朝，持续到北宋。仅翻译一事，即绵延了约八百年。因此，不论哪个学派和宗派，不涉及《华严》者几乎没有。但最后据以创立华严宗并得到社会的公认，则是在武周时代。这绝非偶然。武则天扶植过两大宗派，除华严宗外，还有禅宗。如果说扶植禅宗意在解决流民问题，稳定社会，那么，扶植华严宗，就是为了巩固和扩大边疆，经略西域，可以说全是从国家利益出发，属于政治家的选择。当然，这两个宗派之所以能够被国家看中，也自有其自身的内在根据。起自中唐，迄于北宋，禅教合一的呼声甚高，是中国佛教史上令人注目的现象之一，其实所指，乃是要求禅宗与华严宗在义理上合一。像澄观、宗密、延寿这类大家，就都是以此二宗兼行知名的。宋明理学接受的佛学，也主要是这一思想潮流。

纵观历史上华严与禅宗的联结点，主要在本体论的“性宗”上，偏重甚或限于理事关系，但就华严宗的宗本义，即区别于其他任何佛教派别的特征言，是以“十玄缘起”、“六相圆融”为基本内容的“一多相即”、“事事无碍”。

“一与一切”（“一切”即“多”）是早在古希腊哲学家（如赫拉克利特）那里已经提出的一对范畴。中国古代哲学则独尊“一”，所谓“一以贯之”，“抱一为天下式”，把“得一”、“执一”、“守一”作为认识和实践的最高原则。也可以说，不把“一”作为“多”的相应或矛盾的范畴同时考察，是中国传统哲学有异于西方哲学传统的一个值得注意的方面。但到了《华严经》之传入，情况有了变化。此经特别以

“一”与“十”的典型形式，将“一与多”、“一与一切”杂糅在一起，成为华严宗全部教理的哲学核心。它的“一”，不但是神，是道，是理，是心，是整体，而且也是个别、个性、个体或部分；它的“十”，也不单是圆满、整体的代词，而且包括无限个别、个体的“多”和“一切”的别称。在具体阐述中，华严宗不但沿袭了《华严经》的神秘主义成分，而且用语也比较混乱，但思想脉络却是十分清楚的，那就是借用“一”、“多”的数字抽象，解决一般与个别、整体与部分、群体与个体的关系问题，并给后者以前者不可须臾相离的地位。所谓相即相入、圆融无碍的普遍联系，不但反映在理事关系上，更表现在事事关系上。这一思想的提出，我认为是对中国哲学长期以“体用”为中心范畴的一大纠正，有重要的认识论意义；在当时是隋唐结束南北对峙，多民族自然融合，共同繁荣的一种写照。

据此观察近代革新家之喜爱华严宗，至少有两点是明显的：

第一，现实即理想，理想入现实，将彼岸的净土落实到此岸的浊土。时空的相即相入，成了通向“人间净土”构想的理论桥梁之一。

第二，一即一切，一切入一，把个人责任同民族的安危紧密联结起来，从而深化了“国家兴亡，匹夫有责”的社会呼唤。这些，也是弘扬华严宗的谭嗣同用自己的血作了说明的。

黑格尔说，凡是存在的都是合理的。一个产生于一千二百年前的佛教宗派，至近代尚能发生特定的社会作用，自有其存在的理由。理清这段历史，那就不但有学术价值，也有现实意义。所以自魏道儒同志提出研究华严宗的课题，我就认为很有必要，值得下功夫。我们曾经合作写过一部《中国禅宗通史》，深知他的学风是刻苦、踏实，肯于钻研，哪怕原始资料繁多到令人无以置措，也要从那里着手，而不追随道听途说；哪怕原文晦涩得令人头昏目眩，也要反复阅读，理出头绪，弄个明白，而不人云亦云。我认为这是学术研

究上保持独立性,开发创造性的起点。在当前商品潮涌,普遍浮躁、近利的情况下,是一种可贵的品格,也正是学术上走向成熟的重要标志。

杜继文

1996年10月

## 导 言

佛教能够在中国社会扎根,持续发挥作用和长期产生影响,并最终成为中国传统思想文化的有机组成部分,与历代信奉者对这种外来宗教的不断重塑、改造乃至变革有密切关系。特别是一些中国独有佛教宗派的建立,比较集中地展示出中国佛徒从事创造的具体过程。在这方面,华严宗提供了一个范例。

华严宗教理主要在阐释华严经学的基础上形成,历时数百年才完善和定型。我们不能全面考察华严经学与中土原有思想文化错综复杂的关系,只是力求理清华严宗历史和理论形成、发展、演变、衰微和终结的脉络。在从事这项工作中,我们密切关注制约和诱导华严哲学形成的诸多因素、根本动力;希望点明它所带有的印度佛教胎记、所负载的中国文化精神以及所独具的理论风貌;尽力探索华严教理定型后在整体佛学中的运行机制,它所经历的再创造过程。

早期华严典籍始译于东汉末,此后数百年间,续译出多种分类单行本和经过系统整理修改的两种集成本。华严信奉者据以营造本派教理的主要经典,是晋译《华严》,这是域外传入的华严经学成熟形态的第一个载体。

从华严经学到华严宗教理的转变,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，有赖于多种因素的共同作用，而最根本的动力，源自中国思想文化中固有的不迷信、崇理性、尚创新的精神。

《华严》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。与稍前或同步产生的其他类大乘佛典比较，它在突出学说个性的同时，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，尤其为特异灵迹崇拜提供了最权威、最神圣的论辞，长期激发起某些信奉者的兴趣和嗜好。在这方面，几乎没有哪一部佛典能与《华严》相提并论。

自东晋开始，已有僧众依华严单行本或集成本考校经典、树立信仰、确定修行内容和探索义理。华严经学的兼容杂糅性质，为它在社会上的多渠道流通，在佛教界的多途创用储备了充足的资料。沉溺于禅修以求神通者，矢志践履头陀苦行以成道者，立誓自残乃至自戕以护祐佛法者，企盼逝后往生净土天国者，甚至希冀通过法会仪式消灾得福和拯救亡灵者，都可以从这部经中找到自认为合理的经典依据。由于拥有来自社会各阶层的僧俗信众，南北朝中期以后，《华严》的某些部分与全体即便在兵荒马乱的战争岁月，即便在僧尼星散的“法难”时日，也能或畅行或潜运于通都大邑和穷乡

僻壤。这就为知识僧侣埋头于义理探索和理论创新,提供了必不可少的群众基础、思想素材和传教据点。

在一些关乎信仰全局的宗教问题上,如“心”与“佛”是异是同,佛境界是外在的还是内在的等,《华严》各部分的叙述存在出入、矛盾和牴牾。固守经说并勤于在具体问题上纠缠、兜圈的义学家们,能够在与《华严》同等思维水平上提出左一个右一个新观点,的确具有推动华严经学传播的作用。但是,平庸的义学家总是与华严学发展的主流彻底绝缘。

作为中国华严学发展主流的重要标志,是建立前所未有的华严概念体系,把一切老问题放置在新的理论层面上解决,并提出和解决新问题。这个理论创造过程并非始自习称的“华严宗诸祖”,而是肇端于南北朝的所谓“地论师”。他们之中侧重研究《华严》者,构成了有传承法系,有思想特点的“华严学派”。此派中慧光的《华严经义记》残卷,给我们传递了诠释《华严》的最初信息。慧光通过分段揭示原经描述的神通境界场面的象征意义,从中提出具有宗教哲学意味的概念,用以论证经文中蕴含的义理,并以此为全经思想的概括。这种从形象描述的宗教文学向理性分析的宗教哲学的过渡方式,一直为华严研究后继者,包括华严宗人所使用。

华严学僧构造概念体系,也受到自印度传入的华严论学的促动。《十地经论》在解释《华严·十地品》时所强调的某些内容,引起研究者的重视,成为他们进行哲学重塑的重点对象。《十地经论》创用“六相”(总别同异成坏),把它作为分析《华严》惯用的十句排比句中第一句与其余九句关系的语法概念。慧光系的净影慧远则认为,“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”。经过他的重新阐释,“六相”成为侧重揭示一切现象同一性与差别性关系的三对哲学范畴。如果懂得“六相”的道理(“善会斯趣”),就不会在认识同一与差别、一般与个别的关系方面

有偏执，起迷惑。沿着理性思维的道路前进，在华严宗人那里最终完成了“六相圆融”，使高度抽象化的“六相”被运用于更广泛的领域。

隋至唐初，南北各地的华严诸派代表人物云集长安。各种思潮相互交流、相互冲撞和相互促动的重要结果之一，是在终南山下至相寺建成全国最大也是最著名的华严研究中心。华严宗也在这里形成，其主要标志之一是智俨学说的创立。

智俨在继承以往华严学成果的基础上，系统注解晋译《华严》，把原经对神通境界的描述和列举修行的叙事结合起来，从中提出一系列成对的概念，用以概括一切佛法，概括一切世间和出世间现象，并运用于论证华严义理。他使用的成对概念除“十会”（十对概念）外，其余大多包括在与“十会”相联系的“十玄”论述中。华严宗概念体系的框架至此基本建成，以后的法藏、李通玄和澄观等人，只是在这个基础上稍事增添而已。智俨后继者们更重要的创造工作，是对诸多概念的重新定义和对范畴系统的调整。

华严宗常用的数十对概念、范畴，有的是首创，有的源自以《华严》为主的各类佛典，有的直接采自儒家和道家经书。但是，它们一旦被纳入华严理论体系，统统被赋予崭新的内容。厘清同一名词或概念在不同学说体系中所蕴含的特定含义，所要表达的特定思想，是华严宗人所重视的。“借其言而不取其义”（澄观语），是他们的一贯原则。在他们的注疏著作中，主要采用给概念下定义的方法揭示其特殊性，而不是仅仅依靠对它们的使用表明其所要传递的思想。

华严宗创用的一系列概念，的确有从多方面、多层次、多角度论证其中心教理的特点。它们的出现，丰富了中国佛学的内容，也丰富了中国宗教文化的内容，对儒学的演进也有促动。但是，许多对概念或范畴往往被运用于同一方面，说明同一问题，于是便循环论证，不断重复。加之华严宗沿袭《华严》重视“十”这个数字的传

统,定义任何概念、论证任何问题动辄“开十门”,使其教理素以繁琐、沉重和晦涩著称。从法藏开始,就提出可以用一对范畴概括全部教理的主张。但是到底把哪一对范畴作为总范畴,在他的诸多著作中游移不定。直到澄观才明确把“理事”一对作为其概念体系中的“总”范畴。通过对“事”和“理”的界定,通过对事理关系和事事关系的论证,创立“四法界”。到了宗密,以禅学洗刷华严哲学,把“四法界”完善、定型,并牢固地安置在禅宗“心”学基础上。至此,华严概念体系内部的变动、调整和重组过程结束,也标志着华严哲学的终结。

华严概念化过程自始至终受到玄学家解经注经精神的影响。从东晋僧卫的《十住经注》并序中,反映出学僧是在探求“玄”理信念支配下研究华严类典籍,重新解释华严经学,对它进行哲学改造和变革。到了华严宗人那里,就以“搜玄”、“探玄”、“十玄”等名目命名其代表作和最具创新的学说了。

这种搜探玄理的过程之所以能进行下去,在于诠释《华严》者并不认为经文字字句句是真理,相反,只是把这些经文视为比喻,主张通过揭示(“明”)其所述内容的象征意义才能把握真正的佛“法”原意。被奉为华严宗初祖的法顺指出,因陀罗网一珠映显一切珠的比喻同佛“法”本意不符,倡导从“喻”(原经叙述)到“法”(华严教义)的变革。智俨则更前进一步,不仅认为应有从“喻”到“法”的过渡,还要有从“法”到“理”的过渡,即要求把所揭示的佛“法”用华严特有的概念予以论证,才能获得真正的“玄理”。李通玄则明言《华严》与《易经》性质相同,认为经中的一切叙述都不过是佛“取像世间法则用表其法”,是“取之像表其道也”。

既然把佛所说的经看作“喻”,看作“譬”,认为它只具有“像”的功能,其蕴含的真正佛“道”、佛“法”、佛“理”须待挖掘,须待哲学发挥和处理,就为解经注经者大胆变革、勇敢创新提供了信仰保障和

精神鼓舞。华严概念体系的建造，正是在这种理性精神驱动下进行的。

## 二

华严宗教理的庞杂、沉重，主要表现在繁琐的论证和丛生的“名相”(专有名词，包括特有概念、范畴和命题)方面。一旦进入这个教理的核心领域，情况并不很复杂。

华严宗曾以“法界缘起”、“性起缘起”、“无尽缘起”、“四法界”等概括其全部理论。名称有异，是因为从智俨到宗密各自强调的内容不同或论证方式有别，主要思想没有本质变化。

“法界缘起”是讲世界的形成及其存在方式，认为一切现象是佛智慧本体(称“佛性”、“自性清净心”、“一心”或“法界”等)的作用或表现，它们均处于相互依存、相互容摄、相互平等、没有矛盾冲突的和谐统一中。就其学说的个性特征言，“法界缘起”强调了三方面内容：

第一，用“以不起为起”说明本体界与现象界、解脱世界与轮回世界的关系。

“缘起”是佛教用以说明世界、人生及各种现象起源的理论。各派缘起说虽互有差异，但在承认事物或现象均依据特定条件而产生、变化和毁灭方面是一致的，所谓“缘集则有，缘散则无”。无论诸种现象是虚幻的存在还是真实的存在，情况都一样。“法界缘起”则倡导“以不起为起”(法藏语)，认为一切事物或现象是本体直接的、全部的显现，它们的生起是无条件的、绝对的，既不以人的意志为转移，也不以佛的意志为转移。作为世界本原的“佛性”或“一心”是真实的、永恒的、无条件的存在，作为它的作用或表现的一切现象同样也是真实的、永恒的、无条件的存在。世间事物在产生时间上没有先后之分，叫作“同时”；世间事物没有增减变化，叫作“具足”。

在这种把本体与现象完全重合为一的方法论指导下审视现实世界,它的所谓生“起”自然是“不起”。

“法界缘起”所描述的世界,既是现象界又是本体界,既是轮回世界又是解脱世界,既是现实世界又是理想世界,用最流行的华严宗术语表达,就是“即事即理”、“即俗即真”、“即秽即净”。解脱世界所具有的神圣、圆满、合理等一切特征,都被赋予轮回世界。人们热爱前者即是热爱后者,对前者的态度即是对后者的态度。这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。讴歌现实、拥抱现实的主旋律,是华严宗受历史上清醒的统治者和士大夫青睐的一个内在原因。

然而,“法界缘起”没有与发展变化观相联系,强调“同时具足”,瞬间即永恒。它所塑造的世界本质上是静态的、凝固的。现实世界的美好给人以振奋,现实世界的僵化又排除了人们变革它的任何可能性。这是从“以不起为起”思维模式中引发出必然结论。

第二,用“一”与“一切”的关系解决本体与作用、本质与现象、整体与部分、部分与部分等多方面的问题。

智俨曾把“法界缘起”的核心内容概括为“一即一切,无过不离,无法不同”。华严宗的“一即一切”在两个方面运用。首先,它用“一”与“一切”解决本体与作用、本质与现象的关系。在这方面,“一”指“理”、“心”、“体”、“佛性”等,是抽象的“一”,是生起万有的本原,同时又是一切现象的本质规定。“一切”和“多”、“十”的含义相同,指“事”、“法”、“用”、“众生”等,是无穷尽的个体、现象。“一即一切”,表述本体显现各种各样的事物;“一切即一”揭示各种各样的事物具有共同的本质。“一即一切,一切即一”的命题,强调的是本体与作用、本质与现象的等同。其次,使用“一”与“一切”处理现象与现象之间的关系。在这方面,“一”指统一整体中的某个部分,

是具体的“一”；“一切”指整体中除去为“一”的部分之外的其余所有部分。智俨在《华严一乘十玄门》中说：“举一为主，余皆是伴。主以为正，伴即是依。”“一”与“一切”的关系，即是现象或事物间“主伴”、“正依”关系，即主从关系。至于以何为“主”，以何为“伴”，可以视情况不同随机选择，并没有固定标准。在这层意义上使用“一即一切”，既强化每个部分相互依存、不能分离的整体意识，又突出有主次之分的各部分本质上一律平等的观念。华严宗在解决整体与部分的关系时，既强调部分与部分之间关系的协调，也强调整体与每一部分的依存关系。组成一个整体的部分哪怕多得无法计数，缺少其中任一部分也意味着没有那个整体的存在。

用这种“一即一切”的方法认识佛教不胜枚举的修行规定，就得出了“一修一切修”、“一断一切断”、“一地即摄一切地功德”等结论。修行全部佛教法门中的某一种法门，就意味着实践了所有的法门；完成了整个修行过程中某一阶位（“一地”）的修行活动，就标志着获得了所有阶位（“一切地”）的修行功效。这些是鼓励修行极具号召力的口号。

尤其在智俨、法藏和澄观的著作里，集中对“一即一切”命题的论证很繁琐，不仅将其与“一”和“多”、“一”和“十”等同论述，而且分门别类，与“同异”、“体用”、“理事”、“主伴”、“事事”等相搭配。其结果，使“一”与“一切”的多重含义发生混淆，往往引起概念混乱。但是，他们对“一”与“一切”关系的具体运用，不超出上述两方面的范围，并且均可以依据上下文区分清楚。

第三，最终以“事事无碍”说明世间一切事物或现象间没有矛盾、没有冲突的和谐统一关系。

华严宗认为，世间各种事物或现象，无论表面看来有多么显著的差异，由于它们作为整体中的部分存在，由于它们之间有共性，就都处于你中有我，我中有你的浑融状态。所谓“一一分齐事法，一

一如性融通,重重无尽”(宗密语)。一事物包含他事物,不仅是具有他事物的某些成分,而且还包容了他事物所具有的一切。“事”与“事”的融通和谐、互无妨碍,是一幅永远描绘不完的画卷。逐一类推每一事物与它事物的这种“无碍”关系,即是“重重无尽”。“事事无碍”把事物间同一、协调的一面绝对化,完全取消了差别、矛盾的一面。这是华严哲学中最具特色的部分,也是神秘主义气息最浓重的部分。

可视为“法界缘起”经典原型的例证很多,最常使用的是出自《华严》的因陀罗网之喻。因陀罗网是张结满无数明珠的网,其上任何一颗明珠都映现一切珠子,也映现那一切珠子中所映现的一切。但是,从法顺开始,就认为这个比喻不能表达佛“法”的本意。因为,网上的明珠相互映现只是说明“影相摄入”,而每一颗珠子依然独立存在,没有相互进入。佛“法”讲的是“全体交彻”,并不仅限于“影相摄入”。此后华严宗人讲“因陀罗网境界”,强调事物无论大小、长短,都可以相互容纳和摄入而不相妨碍,即便微小的芥子也能容下硕大无朋的须弥山。这显然就与《华严》的神通境界描述一致了。

华严宗人讲“事事无碍”时,反复申明这种境界不是神力所为,不是神通变化所致,而是“心”本体的固有作用或表现,是世界的本来面目。同时劝诱人们,对这种境界可以“类法思之”,勉励人们“思之可解”。但是,华严宗所能禀承的理性之光毕竟不能尽扫一切神秘主义的迷雾,何况它也不能以此为终极目标。

华严哲学中的神秘主义因素,是它从《华严经》母体中带来的胎记。它的神秘主义表现远不止这些,还可以举出许多,大都能从《华严》的神通构想描述和神话故事描述中寻出蛛丝马迹。

### 三

会昌年(841—846)之后的华严宗历史,既不是有传承法系的



严格意义的宗派延续历史,也不是华严教理依据内在逻辑有新发展的历史,而是华严教理的传播史,是它在整体佛学中的运行史和转型变态史。

从晚唐五代到清代,以杭州为主的个别地区出现过数次“华严宗中兴”运动,在佛教界和社会上也引起一定反响。激发此类“中兴”运动的直接原因各不相同,或与中外佛教交流息息相通,或受佛教总体格局变动的牵制推促。然而,历次“中兴”的内容和特征却惊人相似,主要是建立专弘华严教理的基地,搜集、整理散失的典籍,普及华严学基础知识。唯一看不到的,是“中兴”代表人物对以往的华严哲学添加了什么新内容。他们是华严宗理论的可靠传播者,而不是继往开来的创造者。

无论在义学僧众还是士大夫中,存在着一个普遍现象,即把华严宗学与华严经学视为同一内容。他们所奉是《华严》,所悟是华严宗教理;所读是《华严》经文,所释全依唐代华严注疏。宣讲《华严》的“教僧”或“讲僧”,大多照本宣科,重述某一部或某几部唐代注疏的旧说。能够把各家之说分类归纳集成“新”作宣讲者,已属凤毛麟角,值得注意了。在这个时期,以澄观、宗密和李通玄的某些著作相对流传较广。明清之际,李通玄的著作尤受欢迎,其说被认为是《华严》的妙旨所在。

千余年间,极少有人自觉认识到华严经学与华严宗学的差别,没有人在解释《华严》经文时能从理论层面突破唐代注疏。经学与宗学的合一,本质上是把中土僧俗的创造成果赋予外来的经学上。它所表现的是华严义理发展的停滞,所反映的是创造力的衰竭,所标志的是佛学从中国思想界前列抽身退步。

在传播华严教理过程中,面临着处理与密宗、天台、唯识、禅宗和净土等的关系问题,奉《华严》的僧众对此有两种态度,相应也就有两种实践。其一,突出《华严》的优越地位,探求华严宗与别派的