

法藏论华严宗“十玄门”与“缘起根据”

兰 天

(西北政法大学 哲学与社会发展学院,陕西 西安 710022)

摘 要:华严佛学是长安思想文化的宝库,其辩证思维和佛学解释学对后期的“关学”乃至整个宋明理学都起到了至关重要的影响。华严佛学的主要代表人物法藏在《华严经探玄记》卷一中对《华严经》的解释方法和华严哲学作了提要式的概括,其中的“文义分齐”部分对“十玄门”和华严宗的缘起根据做了非常细致的分析,突出显示了华严哲学的解释学特征,对其中的华严佛学语言观、一多关系、体用关系、圆融特征等做了极具特色的解释。由此可以挖掘华严佛学和宋明理学的内在联系,并有可能架起一座东西方哲学对话的桥梁,是中国佛学仍需深入挖掘的宝藏。

关键词:法藏;华严佛学;十玄门;解释学

中图分类号:B946.4

文献标志码:A

文章编号:1671-6248(2012)01-0019-05

华严宗是最具中国特色的佛教宗派之一,它在鼎盛时期对唐代的哲学思想和文化繁荣做出了巨大的贡献,其哲学思想对之后包括“关学”在内的宋明理学的理论构建和哲学思辨都产生了巨大影响,是极具长安特色的重要哲学遗产。学界普遍看重华严佛学对“十玄门”的演变及其特性的解说和探讨^[1-6],但忽略了华严佛学的集大成者法藏对“十玄门”本身的缘起根据问题所做的有益探讨,本文针对法藏的“十玄门”缘起根据问题做较为详细的分析和论证。

一、“一”与“多”:缘起诸要素之间的相互作用

法藏的《华严经探玄记》卷一是华严宗解释《华严经》的方法和其哲学体系的代表性纲要,其中的“文义分齐”部分,是作为《华严经探玄记》中具体注释《华严经》之前,作为导言性的第1卷的最后部分。在这里,法藏集中阐述了“十玄门缘起”的内容:

义海宏深,微言浩汗,略举十门,撮其纲要:

一、同时具足相应门,二、广狭自在无碍门,三、一多相容不同门,四、诸法相即自在门,五、隐密显了俱成门,六、微细相容安立门,七、因陀罗网法界门,八、托事显法生解门,九、十世隔法异成门,十、主伴圆明具德门^[7]。

孤立地言此“十玄门”,绝非法藏这里所要展开的学说,他要同时讲此“十玄门”的辩证关系:“然此十门同一缘起,无碍圆融,随有一门,即具一切,应可思之。”^[7]这就是说,“十玄门”仅就缘起而言并非具足,各门与之相互圆融的门之间还须有具体的关系和内容,这是因为“十玄门”的圆融、互资、无碍是作为结论概括出现的,它自身尚需义理的根据,这是一般研究华严学者容易忽略的问题。因此,法藏在“文义分齐”中的着重点并不是放在对“十玄门”的解说上,而是放在“十玄门”的圆融无碍何以产生、成立的原因的探讨上。

问:有何因缘令此诸法得有如是混融无碍?

答:因缘无量,难可具陈,略提十类,释此无碍:

收稿日期:2012-01-08

作者简介:兰 天(1965-),男,陕西富平人,副教授,历史学博士。

一缘起相由故,二法性融通故,三各唯心现故,四如幻不实故,五大小无定故,六无限因生故,七果德圆极故,八胜通自在故,九三昧大用故,十难思解脱故^[7]。

法藏所用的方法和论述“十玄门”时一样,以第一类统领、说明其他九类,但恰恰是这种方法使得“十玄门”产生的根据更像是纯粹的对于自然界的解说。

我们看“缘起相由故”中对十门缘起无碍的解释。关于“缘起相由”,法藏的解释是:“谓大法界中缘起法海,义门无量。”^[7]就是说,法界缘起的原因和根据是无穷无尽的,但是就其本质上予以解说的话,还是“约就圆宗,略举十门,以释前义,谓诸缘起法要具此十义方缘起故,阙即不成”^[7]。也就是说,通常我们所理解的“十玄门”,仅仅是圆融无碍的表现,它自身仍需一种根据和解说。我们当然应该注意这是“圆宗”,也就是华严佛学的独特解释。

一、诸缘各异义。谓大缘起中诸缘相望,要须体、用各别,不相和杂,方成缘起。若不尔者,诸缘杂乱,失本缘法,缘起不成。此即诸缘各各守自一也^[7]。

各种缘起因素之间相互圆融,互入互即,其前提条件是每个单个的缘起元素有其自身的体、用作用于世界,在特性和表现上还是相互差别;假如不是这样的话,每个单个的缘起元素就成了孤立的个体,从而也就丧失了自己的特性,这样就根本谈不上相互圆融,因此各种缘起因素必须具备各自的特征。

二、互遍相资义。谓此诸缘要互相遍应方成缘起,且如一缘遍应多缘,各与彼多全为一故,此一即具多个一也。若此一缘不具多一,即资应不遍,不成缘起。此即一一各具一切一也^[7]。

这是说,各缘虽然相互独立,不失本性,但必须和它缘相互照应才能真正缘起。换句话说,缘起的各种形式和表现是相互联系、相互依赖、相互作用的。因此“一”缘虽说是“一”,但它又是包含“一切”的“一”,只有在诸缘的共同作用下,缘起才能成为现实。这里描绘的是华严佛学特有的世界联系、相互作用的图景。

三、俱存无碍义。谓凡是一缘,要具前二,方成缘起,以要住自一方能遍应,遍应多缘,方是一故,是故唯一、多一,自在无碍。由此熔融

有六句,或举体全住是唯一也,或举体遍应是多一,或俱存,或双泯,或总合,或全离,皆思之可见。此上三门,总明缘起本法竟^[7]。

此处说的是,凡作为缘起因素的必要条件,必须是具备前面所说的2个要素方可,也就是说,既要保持自身的独立“守一”,又要“互相遍应”成为“多一”,因此总和两者,引申出这里的“俱存无碍”义,也就是保持独立的“唯一”和遍应、包含多方的“多一”,圆融混成,成为一体,从而构成缘起。至于再往下的“六句”,我们千万要记住,它们是在大乘佛教的总体原则下述说的,其“存”、“泯”、“合”、“离”,特别是“双泯”和“全离”是在“空无定性”的前提下阐发的,而不是说现象界的缘起中各独立的缘起反可以分离、泯灭。

法藏最后还特别强调前面3项是“总明缘起法”,也就是说它们是华严法界缘起的总根据、根本原则。

二、“同”与“异”:华严佛学语境下的“真空妙有”

以下6项则分别述说其特殊性质和表现。

四、异门相入义。谓诸缘力用,互相依持,互形夺故,各有全力、无全力义,缘起方成。如论云:“因不生【自】^①缘生故,缘不生自因生故。”若各唯有力,无无力,即有多果过,一一各生故;若各唯无力,无有力,即有无果过,以同非缘俱不生故。是故缘起要互相依具力、无力,如阙一缘,一切不成,余亦如是。是故一能持多,一是有力,能摄多;多依于一,多是无力,潜入一,由一有力必不得与多有力俱,是故无有一而不摄多也;由多无力必不得与一无力俱,是故无有多而不入一也。如一持多依既尔,多持一依亦然。反上思之,是即亦无多不摄一,一无不入多者也。如一望多,有依有持,全力无力常全,多在己中潜,已在多中,同时无碍。多望于一,当知亦尔。“俱存”、“双泯”二句,无碍思准之^[7]。

这段文字的难理解之处在于:第一,大前提是佛教缘起论是各种因缘相互作用的结果;第二,“一”、

① 此“自”乃作者根据文意增补。

“多”的论述必须相辅相成,这里主要是从“一”的方面入手,对于从“多”的视角看问题,仅说“一持多依既尔,多持一依亦然”、“多望于一,当知亦尔”,容易被忽视。这样“异门相入”就可以从这么4个层面来把握:第一,总体原则是“互相依持”,“相互形夺”,也就是相互依赖、相互作用才能形成缘起。第二,促成缘起的各个具体因缘在因缘之果形成过程中所起的作用强弱是不同的,如果都是主动的,那么就会形成多个结果(从佛法上讲,这些因缘共同形成一果);如果都是被动的,就会无果产生。因此,主动(有力)、被动(无力)共同促成万有。第三,仅从具体某一缘同多个其他缘的关系讲,如果“一”是主动的,那么其他多缘必定是被动的(理由上面已讲,不如此的话,会形成杂乱多果),其结果是主动地“一”统摄“多”,被动的“多”依赖于此“一”而进入到“一”中;反过来讲,如果“多”是主动的,则被动的“一”就会被“多”所统摄而进入到“多”中。总之“一”缘与“多”缘不能同时主动或被动,唯有一主动一被动才会“一”、“多”相互依存、相互作用而促成缘起。第四,从“一”的角度看“多”,或者被动地依赖于“多”,则自身被“多”所统摄(“已在多中”);或者主动发挥作用,则“多”已在自身中统摄(“潜”)。如果从“多”的角度看“一”,“一”、“多”互换位置,也是同样的道理。这是这段话的核心意思。至于缘起本质上“无自性”、“无定性”所导致的“俱存”、“双泯”,并不妨碍现象界的观察和思维。

五、异体相即义。谓诸缘相望,全体形夺,有有体、无体义,缘起方成。以若阙一缘,余不成起,起不成故,缘义即坏。得此一缘,令一切成起,所起成故,缘义方立。是故一缘是能起,多缘及果俱是所起。是即多为一成,多是无体;一能作多,一是有体。由一有体,必不得与多有体俱;多无体,必不得与一无体俱。是故无有不多之一,无有不一之多。一多既尔,多一亦然,反上思之。如一望多,有有体、无体故,能摄他同己、废己同他,同时无碍。多望于一,当知亦尔,准前思之。“俱存”、“双泯”二句无碍,亦思之可见^[7]。

这和上一义的“异门相入”思维方式和论证方式完全一致。改“门”为“体”,改“入”为“即”,改“有力”、“无力”为“有体”、“无体”,可以说,这是上一义的逻辑延伸和必然结论。但这里依然有值得我

们注意的地方,那就是华严佛学对于事物状态的精密分析以及严格的逻辑把握,这里最值得注意的是“相入”和“相即”的区别,法藏在其他地方把它转换表述为“相是”和“相在”的区别^①,这种细密的分析可以和西方哲学存在论的某些论述相媲美。

三、“体”与“用”:华严佛学圆融境界的完成

六、体用双融义。谓诸缘起法,要力用交涉,全体融合,方成缘起。是故圆、通亦有六句:一、“以体无不用,故举体全用”,即唯有相入无相即义;二、“以用无不体”故,即唯有相即无相入也。三、“归体之用不碍用,全用之体不失体”,是即无碍双存,亦入亦即,自在俱现;四、“全用之体体泯,全体之用用亡”,非即非入,圆融一味;五合前四句,“同一缘起,无碍俱存”;六、泯前五句,“绝待离言,冥同性海”。此上三门于初异体门显义理竟^[7]。

这是华严哲学对中国哲学和宋明理学影响至深的“体用论”。这里的“体”自然是作为缘起的“一”和“多”(“一切”)的总和,其“用”则指它们在缘起过程和结果当中的作用。法藏这里强调,以下的“六句”并非圆教(华严佛学)所特有,而是华严和大乘通教所共有的观点。第一句,举体皆为用,无体不为用,或者明确地说,体为用之体,作为用之体的缘起诸要素之间的相互(逻辑)关系是“相入”(相互渗透)而不是“相即”(相互没有差别),因为它们共同构成用之体,但依然保持自己的特性。第二句是说:所有缘起诸要素的功用都是体之用,从这个角度讲,它们的逻辑关系是相互没有差别,而不是强调相互间有差别的相互渗透。第三句结合上两句讲体用不得分离,作为体不妨碍其为用,作为用不失其体性,“无碍双存”是讲体用之间的不可分离,这样它们就是有差别性的同一,有同一性的差别,在现象界和谐共存。第四句是从缘起的无自性角度讲的,体与用都是缘起的形式、表现和特性,其本质是“空”,因此泯灭同一、差别的差异,只剩下不可言说的圆融境界。第五句法藏自己讲是综合前四句得出的结论,“同一缘起,无碍俱存”,但严格讲应该是综合前三

① 参看《华严经探玄记》卷一中法藏论《华严经》“教体”相关内容。

句,因为“泯、亡”不应当在“存”的层次上立说。最后一句,综合前五句,上升到华严境界则是虽不妨思维,但其本质是玄妙幽深、不可言说的。

在上述前三义论述完成后,法藏言此处讲的是“异体门显义理”,也就是从缘起的不同因素的相互关系上考察的。

七、同体相入义。谓前一缘所具多一,与彼一缘体无别,故名为同体。又由此一缘应多缘故,有此多一。所应多缘既相即、相入,令此多一亦有即、入也。先明相入:谓一缘有力,能持多一,多一无力,依彼一缘,是故一能摄多,多便入一。一入多摄,反上应知。余义余句,准前思之^[7]。

前面先总说这里所讲的是缘起要素的“同体”间的关系;具体地讲,前面所讲的具有多缘的一缘,和作为纯粹的一缘在“体”上没有差别,所以称为“同体”,但既是说“同体”,自然讲的就是具有“多”的“一缘”,而不是孤立的、纯粹的某一缘,此含多之一就有对多的“相即”、“相入”的差别,所以此和下面的“同体相即”是同一层次的问题。“相入”是说纯粹的“一缘”主动地、有能力统摄其他多缘,而其他多缘被动地依赖、依存于此一缘,所以多缘进入一缘中,这就是“相入”。自然,“相入”还有相反的情况,那就是多缘统摄一缘,一缘进入多缘之中,最终成为一体。

八、同体相即义。谓前一缘所具多一,亦有有体、无体义,故亦相即。以多一无体,由本一成多,即一也。由本一有体,能作多,令一摄多。如一有多空既尔,多有一空亦然。余义余句,并准前思之^[7]。

先说“即”义。在中国佛教中“即”字经常出现,最基本的有两重意思:第一,连词或虚词,比如法藏在别处讲“一即是多,多即是一”之类。第二,表状态的动词,或动词性的名词,像南北朝梁代范缜《神灭论》中所说“形即神,神即形”中的“即”,此“即”的含义就是“不即不离”中的“即”,也就是说,它的意思就是“不离”,所以前文笔者称之为“具有差别性的统一”,由此来考察此处的“同体相即”。所谓的“有体”、“无体”之说,我们结合前面的体用关系来看,应该是说“有体”即是在事物的缘起过程中或结果中发挥了作用、显示了功能,而“无体”则反之。因此,说“以多一无体,由本一成多,即一也”^[7],说

的就是仅仅尚没有汇通多缘的一缘发挥功用,只有同一缘的量的积累而成为多,而不是一缘统摄多缘而成之多,这样此一与多是相辅相成、不可分离的;第二个层面实质和第一个是一样的:纯粹的一缘能作为功用表现出来,但它需要一定量的积累,从而是同一缘的多,这个多就完全统摄在这个一之中,同样相辅相成、不可分离。它和“相入”的区别就在于所摄的性质不一样,此为同质的数量上的多,前者为统摄着不同缘而成为一体的多。这里尚存在着另一个问题,前文(“互遍相资义”)中法藏讲到,“一缘不具多一,即资应不遍,不成缘起”^[7],结合此处的“同体相入”义来看,“多一”是可以由同缘积累而成的“多”的。

九、俱融无碍义。谓亦同前“体用双融”,即、入自在,亦有六句,准前应知^[7]。

这是说“同体”中的相即、相入和“体用双融”中的相即、相入义可以类比,只不过一个是说同门,一个是说异门而已。

法藏接着说:“此上三门,与前第二同体门中(疑此处文字有误,笔者注)辨义理竟。”^[7]也就是说,第六到第九义是说同门缘起。

十、同异圆备义。谓以前九门总合为一大缘起故,致令多种义门同时具足也;由住一遍应故有广狭自在也;由就体就用故有相即相入也;由一摄多时为显,令一入多为隐,多摄一入亦尔;又就用相入为显,令就体相即为隐,显入隐亦然;又异门即入为显,令同体为隐,同显异隐亦尔;又由以异门摄同体中相入义故现微细门也;由异体相入带同体相入故有重重无尽帝网门也;由此大缘起法即无碍法界法门故有托事显法门也;由此融通自在,今依此法上所辨时法,亦随此无碍自在,故有十世门也;由此法门同一缘起相带起故,随一门必具一切故有主伴门也^[7]。

这是最终回答前面的所问:有何因缘令此诸法得有如是混融无碍?并且结合、综合前面各层面的意义来说明“十玄门”产生的原因,有兴趣的读者可以仔细阅读、比照分析。

四、结 语

笔者仔细对比了法藏和其他华严学者的著作,

惟有此处涉及到缘起的根据问题,而这里最集中地体现了法藏的华严哲学的集联系、转化、体用、差异、统一为一体的辩证法思想,实为华严佛教哲学的精华所在。当然,法藏这里没有分析到华严宗“六相圆融”,没有专门、深入、系统地分析华严宗的“理事”关系,但是分析的精深与法藏的其他著作相比还是比较深入的。由此入手,并联系法藏在此卷中的其他问题,可以找出华严佛学解释学特征和华严哲学产生的轨迹,并由此深入挖掘宋明理学和华严佛学的内在关系,并展开和西方哲学本体论的对话,是亟待挖掘的中国佛学宝藏。

参考文献:

[1] 方立天. 中国佛教哲学要义[M]. 北京:中国人民大学

出版社,2002.

[2] 赖永海. 中国佛性论[M]. 上海:上海人民出版社,1988.

[3] 赖永海. 佛典辑要[M]. 济南:山东人民出版社,1992.

[4] 潘桂明. 中国佛教思想史稿:第2卷[M]. 南京:江苏人民出版社,2009.

[5] 张曼涛. 佛教与中国文化[M]. 影印本. 上海:上海书店,1987.

[6] 魏道儒. 中国华严宗通史[M]. 南京:江苏古籍出版社,2008.

[7] 高楠顺次郎,渡边海旭,小野玄妙,等. 大正藏:第35册[O]. 河北省佛教协会印本.

FA Zang's discussion on“Ten Buddhisms” and “foundation of predestined relationship” for Huayan Sect

LAN Tian

(School of Philosophy and Social Development, Northwest University of
Politics & Law, Xi'an 710022, Shaanxi, China)

Abstract: Huayan Buddhism is the treasure-house of Chang'an culture. Its dialectical thinking and Buddhist hermeneutics have great influence on “Theory about Guanzhong” and Neo-Confucianism. FA Zang, the main representative of Huayan Sect made abstractive summary of explorative method and Huayan philosophy of *Huayan Scripture in Buddhisms Exploration for Huayan Scripture*. In the analysis of the part of “content analysis”, foundation of predestined relationship for Huayan Sect and “Ten Buddhisms” were analyzed in detail, hermeneut is character of Huayan philosophy was shown. The Huayan Buddhist view of language, one-multi relationship, relation of essence and its use, perfect fusion character were explained. According to it, inner relation of Huayan Buddhisms and Neo-Confucianism was explored, and an east-west philosophical dialogue bridge was possibly set up. It is treasure of Chinese Buddhism which still need to be digged.

Key words: FA Zang; Huayan Buddhism; Ten Buddhisms; hermeneutics